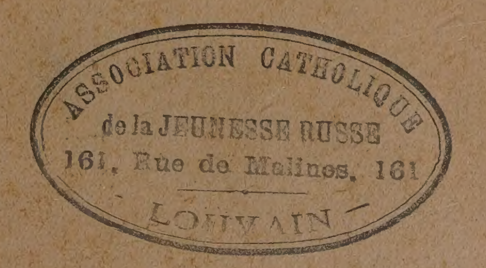
Irénikon



TOME XI

1934 Novembre-Décembre

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1934 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome XI. N° 6. Novembre-Décembre 1934.

Rits et Fêtes liturgiques (1).

Il faut distinguer entre les actions qui anciennement étaient purement utilitaires et d'autres qui, dès le début, étaient symboliques ; entre actions qui représentent, comme le baptême, le point central de tout un édifice liturgique, et actions qui sont liées à certains jours de l'année liturgique.

1° *Les textes liturgiques expliquent le symbolisme extérieur d'action primitivement utilitaire. Les rites et prières de la prothèse et de l'offertoire. La procession de la « grande entrée », le lavement des mains et sa relation avec les usages des repas juifs. Allumage liturgique. L'hymne* Phos hilaron *et la bénédiction du cierge pascal. Le baiser de paix, qui, dans la liturgie romaine, diffère radicalement des autres liturgies. La création par l'action liturgique des prières préparatoires ou concomitantes. Les prières pour le baiser de paix et la fraction. Le chant d'offertoire et de communion. Explication du sens de certaines actions en les considérant en soi ou en les comparant à d'autres. Comment les actions symboliques de la liturgie chrétienne se rapportent au culte antique. Processions antiques et processions chrétiennes.*

2° *L'importance fondamentale de Jérusalem pour les actions commémoratives symboliques destinées à certains jours de*

(1) Nous appelons *rit* les fonctions et cérémonies liturgiques et *rite* l'ensemble des prescriptions canoniques, liturgiques, etc organisant la vie extérieure d'une Église et particulièrement son culte.

*l'année liturgique. Les sollennités byzantines de l'*Akolouthia ton haghion Pathon *dans la nuit du Jeudi au Vendredi Saint, et de la triple* goniklisia *(génuflexion) l'après-midi du dimanche de Pentecôte. La vénération de la Sainte Croix le Vendredi Saint et le* 14 *septembre. Une représentation symbolique du portement de la Croix à Rome et à Jérusalem. Les lumières pascales. La procession des rameaux et leur bénédiction le dimanche des Rameaux. La procession et la bénédiction des cierges le* 2 *février.*

I. L'ACTION LITURGIQUE

Après avoir traité des trois couches de textes liturgiques constituées, la première de prières en prose, la seconde de poésie liturgique et la troisième de psalmodie et de lectures bibliques, nous allons nous occuper de l'action liturgique elle-même. Celle-ci comprend deux sortes d'actes. Il faut distinguer d'une part les actes essentiels, ceux qui forment la trame des diverses fonctions liturgiques et qui, à ce titre, interrompent le cours des prières et des chants. Ils sont en soi finement utilitaires et nécessités par le developpement même de la fonction, par son ordonnance, comme, par exemple, la présentation du pain et du vin à celui qui doit célébrer l'Eucharistie ; ou bien ils sont le centre même, la raison d'être de toute la cérémonie, telle l'ablution du baptême, et hautement symboliques. Il y a d'autre part, des actes qui sont intimement liées à certaine fêtes du cycle liturgique.

I.

Les actes qui se rapportent au premier groupe sont eux mêmes de deux sortes. Les uns n'ont d'autre raison d'être que de répondre à une nécessité ; les autres, dès leur admission dans le culte, ont eu une signification symbolique.

Enfin, il faut signaler que la dévotion des fidèles aima souvent à attacher un sens symblique *a posteriori* même aux actes de la première espèce.

Nous commencerons cette étude par les actes qui, primitivement, étaient purement utilitaires mais qui, par après, ont reçu un sens symbolique. Et il ne s'agit pas toujours d'un symbolisme purement surajouté et, par conséquent, assez arbitraire, mais d'un symbolisme se rattachant à une nouvelle loi générale : certains actes purement utilitaires par leur nature, reçoivent un sens symbolique de leur fonction liturgique elle-même ou des éléments textuels qui les accompagnent.

De magnifiques exemples en sont fournis par la préparation des éléments eucharistiques, par l'habillement du liturge, par les rits qui, chez les Nestoriens, accompagnent la préparation du pain eucharistique. Ce dernier, ainsi que la richesse de développement du rit de la πρόθεσις, manifeste déjà jusqu'à quel point la mentalité mystique et symbolique de l'Orient est devenue prépondérante et montre l'opposition qui existe entre ces brillantes créations et le sobre génie de l'Occident. Celle-ci se manifesterait même, semble-t-il, dans les rits de l'habillement des ministres sacrés, si l'on prenait la peine de les étudier en détail. Mais ce sont les rites orthodoxes de la prothèse qui en sont la meilleure démonstration : s'ils sont particulièrement riches dans le culte orthodoxe, ils ont reçu des développements semblables dans les autres rites orientaux.

La prothèse est le résultat du transfert avant le commencement de la *missa catechumenorum* d'un acte manuel qui, primitivement, s'accomplissait naturellement avant l'anaphore : la préparation de la matière de l'Eucharistie. Ce déplacement a amené la formation d'une sorte d'offertoire redoublé. La caractéristique générale de la cérémonie en question est que l'on présuppose, ou plutôt que l'on paraît supposer, que les éléments non encore consacrés

constituent en quelque sorte un vrai sacrifice. Et l'on aurait quelque raison à soutenir que ce trait est peut-être plus marqué encore en Occident qu'en Orient, puisque l'interprétation donnée au précepte ecclésiastique d'assister à la messe dominicale donne la même importance à l'offertoire qu'à la consécration et à la communion. Quoi qu'il en soit, le contraste entre la richesse orientale et la sobriété romaine ne pourrait être plus accentué que dans ce rit. En Orient, il est accompagné de prières d'une certaine étendue et d'une sublime beauté, telle cette magnifique oraison byzantine : *Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας* ... Le symbolisme s'élève à un degré extrême lorsque la division du pain qui se fait au début de la prothèse est considérée comme une immolation réelle de l'Agneau de Dieu, puisque elle est accompagnée de cette formule prononcée par le prêtre sacrificateur : *Θύεται ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* De plus, un nombre déterminé de parcelles *μερίδες* ou *σφραγίδες*, sont offertes en mémoire de certains saints. Cet acte est une vraie anticipation de la fraction du pain consacré et ne peut être expliqué que par cette relation. Et en effet, dans le rite mozarabe, nous retrouvons un pendant de cette cérémonie au moment de la fraction, lorsque le célébrant divise l'hostie en parcelles et les dispose en forme de croix en l'honneur des différentes étapes de la vie du Sauveur : *Corporatio, Nativitas, Circumcisio.* etc.

Une autre cérémonie, celle que, dans le rite byzantin, on nomme *Μεγάλη εἴσοδος* est en relation très intime avec l'évolution de la prothèse et de ses pendants non grecs. Le *Testamentum Domini* nous apprend que l'offrande des éléments nécessaires au repas sacré ainsi que celle des autres dons de toutes sortes dus à la générosité des fidèles se faisait dans un local réservé à cet usage. C'est encore de ce local qu'actuellement on apporte solennellement le pain et

le vin qui doivent servir à la célébration eucharistique. Or cette cérémonie ne se fait pas sans une nouvelle anticipation, très audacieuse celle-ci : on salue l'entrée de ces éléments comme celle du Seigneur lui-même présent dans le Très Saint Sacrement : *ὡς τὸν Βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξάμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν.* A Rome il n'y a rien qui puisse être comparé à cette double évolution. Les vieux *ordines romani* sont encore les témoins de la simple offrande faite à l'autel même par toute la communauté, offrande qui, devenue une cérémonie, s'est conservée dans le rite ambrosien. Nous savons même, par le témoignage très explicite de l'auteur du *Microloge*, que les prières qui s'emploient aujourd'hui à l'offertoire étaient encore absentes du rit urbain au passage du premier au deuxième millénaire. Rien de plus caractéristique que ceci : pour accompagner le mélange du vin et de l'eau, on ne sut qu'adapter une ancienne oraison de Noël, conservée par le *Sacramentaire léonien.*

Il est d'autres actions qui occupèrent une place secondaire dans la prothèse, par exemple chez les Coptes, le lavement des mains. Ce rit d'ailleurs avait déjà été l'objet d'une explication symbolique dans les *Catéchèses* de S. CYRILLE DE JÉRUSALEM. Mais son explication historique doit être cherchée dans les règles présidant aux repas juifs que nous connaissons par le traité *Berachod* de la *Mischna,* VIII, 3, et selon lesquelles le lavement des mains avait place à la fin du repas. C'est donc au passage du repas commun des agapes à la célébration eucharistique qu'il a dû se trouver primitivement dans les assemblées chrétiennes. Et de fait, Tertullien, après avoir décrit le cours des agapes, fait commencer la grande pièce eucharistique, qu'il appelle *canere Deo,* après le lavement des mains *post aquam manualem et lumina.*

Prêtons également notre attention à ces deux mots : *post lumina.* Ils nous conduisent à une autre action qui a été

spiritualisée par le symbolisme. Le rite romain en a conservé une forme très solennelle un jour par an, le Samedi Saint. Parmi les formules de *Beracha* que nous livre la *Mischna* au traité *Berachod* déjà cité, il en est une appelée *de la lampe*. C'est à ces lampes dont l'allumage, accompagné d'une prière spéciale, constituait un acte rituel lié à la célébration du repas chez les Juifs que fait allusion le poète PERSE (Satire V, 179, sq).

At cum
Herodis venire dies unctaque fenestra
Dispositae pingues nebulam vomuere lucernae.

Ces mêmes *lucernae* sabbatiques sont mentionnées également par SENÈQUE (*Lettre* IX, 5) et FLAVE JOSÈPHE (*Apologie*, II, 182) affirme que leur usage était commun à tout le monde antique. Quant aux réunions chrétiennes qui prirent naissance du repas juif, nous possédons encore une très ancienne formule euchologique qui devait autrefois y accompagner l'allumage des lampes. Elle se trouve dans la description des agapes rattachée elle-même à celle de l'Eucharistie et conservée dans la très antique interpolation que présente la version éthiopienne de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις*. Pour le rite arménien, l'archevêque Jean d'Adonz parle avec insistance de la cérémonie de l'allumage des lampes qui s'accomplit à la dixième heure. La prière qui devait l'accompagner et qui présente la forme la plus pure de *Beracha* juive se trouve encore aux Vêpres solennelles de ce rite, où elle précède la traduction du vénérable hymne grec *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης*. Cette hymne elle-même devait accompagner autrefois un rit semblable ; c'est à quoi font allusion les mots : *ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν*. Si l'on rapproche tous ces éléments, et d'autres faits encore pourraient être cités, on est amené à conclure que nous sommes en présence d'un de ces phénomènes qui, autrefois, eut une extension universelle et qui ne survivent, de nos jours, qu'aux grandes

solennités liturgiques. C'est une nouvelle application de la loi que nous avons énoncée au début de ces études (1). D'ailleurs, même ici, dans la préface pour la bénédiction du cierge pascal, nous trouvons une trace du sens primitivement utilitaire de ce rite, dans ces paroles : *ut cereus iste ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret.*

Nous ne parlerons pas des actes qui ont toujours eu et par eux-mêmes une valeur pneumatique et sacramentelle comme le baptême, les différentes onctions, l'imposition des mains lors de l'initiation chrétienne et de la collation des ordres sacrés.

Mais à côté de ces cérémonies d'un rang tout spécial, il y en a une autre qui remonte aux tous premiers âges chrétiens et est attestée bien avant saint Justin par la finale d'un bon nombre de lettres apostoliques : *'Ασπάσασθε ὑμᾶς ἐν φιλήματι ἁγίῳ.* C'est le baiser de paix et nous allons nous y arrêter un peu. Le procédé comparatif permet de faire quelques constatations intéressantes touchant la place qu'il occupe. Communément, celle-ci se trouve immédiatement avant le début de l'anaphore. L'influence de *Math.* V, 23 *et sq.* a amené ci et là son transfert avant l'*oblatio.* Nous constatons ce changement au huitième livre des *Constitutions apostoliques* et le témoignage de saint Jean Chrysostome permet de faire la même remarque pour l'Antioche de son temps. On trouve également au moins l'ancien rappel à l'ordre *Pacem habete* à la place correspondante, dans le rite ambrosien. Depuis l'introduction de la *Μεγάλη εἴσοδος* et de ses parallèles, le baiser de paix précède au moins la dernière prière de l'offertoire dans les liturgies grecques dites de saint Marc, de saint Jacques et chez les Jacobites syriens. Quant à l'usage de se donner le baiser de paix immédiatement avant la communion, il est spécifiquement romain

(1) *Cfr supra*, p. 31.

et c'est de Rome qu'il a passé à Milan. Dans sa patrie, il est déjà attesté par la lettre du pape Innocent I à Decentius de Gubbio en 416.

Il est un autre phénomène universel. C'est que beaucoup de textes tant prosaïques que poétiques sont nés de certains actes manuels. Nommons en premier lieu les prières **τοῦ ἀσπασμοῦ** et **τῆς κλάσεως**, communes à peu près à toutes les liturgies orientales. Dans ce genre rentrent les chants du rite copte qui y ont conservé leur nom grec de *aspasmos*, le *Chant des Chérubins* du rite byzantin et ses parallèles non grecs, les chants de communion dont l'antiphonaire de Sévère d'Antioche nous donne déjà une assez longue série. Je renvoie pour tout ceci à mes deux articles *Der Cherubhymnos und seine Parallelen. Eine Gattung frühchristlicher Messgesänge des Morgenlandes* et *Das frühchristliche Kommunionslied des antiochenischen Patriarchats* (1) qu'il faut rapprocher du travail de mon ami ADOLF RÜCKER, *Die wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe* (2). En Occident, il faudrait y ajouter surtout les *transitoria* dont nous aurons à parler ailleurs et qui sont destinés à être chantés pendant que les fidèles défilent pour recevoir la sainte communion. Seul, dans tout ceci, le rite romain manifeste encore une réserve marquée. Aucune prière de fraction, aucune prière au baiser de paix, du moins aucune prière ancienne, car l'oraison *Domine Jesu Christe qui dixisti apostolis tuis* qui aujourd'hui suit cette cérémonie, comme d'ailleurs les deux qui la suivent, est d'une époque très récente, ce que suffit à montrer le fait qu'elles sont adressées au Christ. D'origine tardive également, relativement tardive au moins, comme le démontre le chant antiphoné qui leur est propre, sont les psalmodies destinées à accompagner l'offertoire et la communion. Pour cette dernière, le carême est encore d'une très

(1) *Gottesminne*, VI, 10-22 ; VII, 2-20.
(2) *Jahrbuch für Liturgiewissenchaft*. I, p. 61-86.

grande sobriété : on y chante les psaumes l'un après l'autre tels qu'ils se suivent au *Psautier* en commençant la série au Mercredi des Cendres.

On voit l'intérêt que comporte une observation attentive des traits caractéristiques des divers rites liturgiques. En voici encore un exemple. Il s'agit du curieux offertoire de la messe des morts, dont on peut déterminer l'origine. Cette pièce n'est certainement pas dans la manière romaine, mais elle nous vient de l'ancien rite gaulois. Mais si nous examinons la substance de son texte, nous nous voyons, sans aucun doute, transportés en Égypte, car ce n'est que là que nous trouvons des analogies au *signifer sanctus Michael*. Nous y rencontrons, répandu dans tout l'art copte, le type iconographique de l'Archange accompagnant les défunts ; nous y retrouvons même les mots *signifer sanctus Michael* dans une inscription funéraire de l'an 409, qui prie Dieu de recevoir l'âme des défunts dans le repos éternel *διὰ τοῦ ἁγίου καὶ φωταγωγοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ*.

C'est surtout lorsqu'il s'agit d'éclaircir le sens de quelque action liturgique devenue rudimentaire, ou de reconnaître la valeur primitive de tel ou tel acte que la méthode comparative se montre particulièrement efficace.

Ce sont ses parallèles orientaux qui, seuls, permettent d'identifier ce que, dans la messe romaine, on appelle petite élévation : c'est la dernière trace d'un rite très solennel, primitivement commun à Rome et à l'Orient, et qui, dans ces pays, est encore accompagné de l'exclamation *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*.

Autre exemple. Les rubriques actuelles du baptême prescrivent de le faire précéder d'une onction *in pectore et inter scapulos*. L'antiquité chrétienne prescrivait en ces endroits une onction de tout le corps. Mais quel était le sens de cette cérémonie ? Nous sommes renseignés sur ce sujet par la prière de bénédiction de l'eau baptismale grecque : *Σὺ καὶ τὰ Ἰορδάνεια ῥεῖτρα ἡγίασας οὐρανόθεν καταπέμψας τὸ*

῞Αγιόν σου Πνεῦμα καὶ τὰς κεφαλὰς τῶν ἐκεῖσε ἐνωφλευόντων δρακόντων συνέτριψας. Ce texte est un témoin évident de la croyance que les abîmes des eaux étaient l'habitacle des puissances diaboliques et que le Christ les avait vaincues par son baptême. Et c'était à la lutte victorieuse contre ces puissances ténébreuses que l'on préparait les candidats au baptême en leur faisant une onction symbolique d'huile.

Ces deux faits nous amènent à un dernier problème. Il s'agit de la provenance de toute une série de rites religieux d'une importance considérable mais qui n'apparaissent dans la liturgie chrétienne qu'à une époque relativement basse. Dans ces cas, il ne peut être question de rapport avec le culte synagogal. Sans doute, on se trouvera souvent devant des créations proprement chrétiennes ; parfois aussi on sera conduit vers la pénombre cachant les rapports qui ont existé entre la jeune chrétienté et les cultes mystérieux de la fin du monde antique.

Je pense, par exemple, que le besoin de montrer avec plus ou moins de solennité les éléments eucharistiques consacrés n'est pas sans relation avec l'importance attribuée, dans certains mystères, à la vision d'objets sacrés. Il faudrait encore parler de ces actions si nombreuses et parfois si curieuses que comportait le rituel développé du catéchuménat. On pourrait y ajouter les rites de la consécration des églises, et, en particulier, le fait d'écrire l'alphabet en latin et en grec sur le pavement de l'édifice à consacrer : sommes-nous imprudents de parler ici d'une pratique qui n'est pas loin de certaines opérations magiques ? Qui pourrait nier que ces usages ne sont pas sans rapports avec le milieu hellénistique ? Nous avons abordé un genre d'observations où s'affirme la haute compétence de François-Joseph Dölger. Mais c'est un terrain où l'on court le danger de glisser à chaque pas, et même un érudit de la force de celui que nous venons de nommer aurait de la peine à l'éviter toujours.

Nous marchons au contraire sur un terrain parfaitement ferme et en plein jour quand nous nous mettons à la recherche des origines des processions litaniques. Dans son livre classique sur la fête de Noël, Hermann Usener les a mises en pleine lumière. La *Litania maior* du 25 avril est la survivance des anciennes *Robigalia*, dont la procession suivait le chemin même assigné par les sources liturgiques à la procession chrétienne. Quant aux *Litaniae minores*, les trois jours précédant l'Ascension, elles ont le même rapport avec les *Ambarvalia* du culte païen. Ces deux exemples sont occidentaux. Pour l'Orient, la biographie de Porphyre de Gaza nous montre comment une procession chrétienne remplace une procession païenne. La description du fait est pleine de vie et de pittoresque et n'a rien perdu de sa valeur depuis que le distingué byzantiniste Henri Grégoire a démontré que cette biographie ne peut plus passer pour l'œuvre personnelle de Marc, le diacre de Porphyre.

§ 2.

Les processions litaniques du 25 avril et des trois jours qui précèdent l'Ascension nous amène aux actions liturgiques liées à certaines dates du cycle ecclésiastique. Ces deux fonctions sont en relation avec d'anciennes cérémonies rurales, et elles sont les seules qui aient quelque rapport avec les formes du culte préexistant soit païen, soit juif. Dans tous les autres cas, nous nous trouvons devant des créations spécifiquement chrétiennes, mais en même temps des créations marquées d'une tendance particulière bien caractérisée. Ce sont essentiellement des représentations rappelant certaines heures capitales de l'histoise néo-testamentaire. Et dans ce domaine, l'histoire comparative des liturgies aura plus que jamais le devoir de constater le rayonnement d'un centre ecclésiastique bien déterminé, et presque toujours ce sera l'ancienne Jérusalem chrétienne. Aux sources déjà

citées, la *Peregrinatio* d'Étherie, l'ancien *Lectionnaire arménien*, l'ancien *Kanonarion* géorgien et les documents syro-palestiniens (1), il faut ajouter un document qui est d'une importance capitale pour les investigations que nous allons faire. C'est le **Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως** pour la semaine sainte et la semaine pascale, conservé dans un unique manuscrit, l'**Ἁγίου Σταυροῦ** 43 à Jérusalem, écrit en 1122 et publié par PAPADOULOS-KERAMEUS dans les **Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας** (2). Ce n'est qu'une dizaine d'années après que j'ai mis en lumière la valeur hors-ligne de ce document dans mon étude *Die Heiligthümer des byzantinischen Jerusalem nach einen übersehenen Urkunde* (3). Depuis lors, j'ai dû apporter quelques corrections à mes affirmations d'alors, surtout dans les questions de dates (4). Il est acquis que le document en questions nous renseigne en substance sur le culte du Xe siècle. Une légère couche de remaniements postérieurs appartient même à l'époque du royaume franc établi en Palestine par la première croisade.

Ce document nous fait constater qu'une très forte influence venant du Nord, ou, pour parler net, du culte de la ville impériale, a sensiblement altéré l'usage autochtone de la Palestine. D'autre part, comme nous l'avons dit au début de ces conférences (5), Constantinople avait subi l'influence hiérosolymitaine. Celle-ci y amena en particulier l'usage de célébrer une double Pâque, la **Πάσχα σταυροσιμόν** et la **Πάσχα ἀναστασιμόν**, et c'est par Constantinople que les particularités locales de cette double solennité se sont répandues dans tout le monde orthodoxe oriental. Nous voulons parler des deux grandes synaxes du Vendredi Saint : l'**Ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Πάθων**, aboutissement de la

(1) *Cfr supra*, p. 386.
(2) St Petersbourg, 1894, II, p. 1-254.
(3) *Orient. christianus, N. S.*, V, p. 227-289.
(4) *Op. cit., D. S.*, II, p. 18-22.
(5) *Cfr supra*, p. 11.

grande procession nocturne de la Jérusalem de la fin du IVe siècle, et des fonctions stationales qui s'y accomplissaient, et la longue série de lectures et de prières qui réunissait la communauté chrétienne devant le rocher du Calvaire aux heures de la Crucifixion et de la Mort du Sauveur. Ce n'est d'ailleurs qu'au cours du IXe s., que ces deux éléments locaux du culte de la Ville sainte se sont introduits dans la Ville impériale, car le *Typikon* du MS de Patmos n'en sait encore rien. Naturellement, l'on n'y reçut que les textes palestiniens, en les séparant des éléments d'action trop intimement unis aux lieux saints pour pouvoir être transportés ailleurs.

Cependant, une autre fonction liturgique dont un élément d'action était le trait caractéristique et qui, elle aussi, était propre au rite local de Jérusalem, se répandit également en Orient et bien au delà des frontières du rite byzantin. C'est la triple *γονυκλισία* qui a lieu l'après-midi du dimanche de la Pentecôte. On n'a pas de peine à y reconnaître cette procession solennelle décrite par Étherie qui, à une heure analogue, gagnait le sommet du Mont-des-Oliviers, pour y célébrer (c'est un trait très curieux) la commémoraison de l'Ascension, puis redescendait la montagne pour se rendre à l'église de Sion où la solennité se clôturait par un office vespéral.

Il y a des cas où le culte local de Jérusalem a même influencé l'Occident. Éthérie, nous décrit avec la vie qu'elle sait mettre dans ses récits, la vénération de la Croix qui se faisait à Jérusalem à la suite de l'office de prières et de lectures dont il a été parlé plus haut. On retrouve une sorte d'écho de cette cérémonie dans la vénération du bois de la Sainte Croix qui avait lieu à Constantinople les trois derniers jours de la Semaine Sainte lorsque l'évêque gaulois Arnulf visitait cette ville vers le milieu du VIIe siècle. Le rite de l'*adoratio crucis* disparut de sa patrie palestinienne depuis le sac persan de 614 et l'on n'en trouve plus

trace dans le rite byzantin de nos jours. Au contraire il est demeuré bien vivant et a conservé une très grande importance dans la liturgie du Vendredi Saint chez les Jacobites et chez les Maronites. A Antioche, au temps des Croisades, les sources melkites en langue syriaque nous apprennent que c'était la sainte Lance qui était vénérée le Vendredi Saint. Et l'on connaît le récit de la découverte de cette relique qui eut lieu à cette époque dans la métropole syrienne. Mais c'est à Rome surtout et dans tout l'Occident que s'est répandue l'*Adoratio Crucis*. La forme en est encore assez simple dans les plus anciens *Ordines romani*. Elle a pris une forme de plus en plus solennelle sous l'influence du milieu grec, si puissant autrefois dans le Sud et le centre de l'Italie. C'est ce milieu certainement qui est l'origine d'un rituel aussi riche que détaillé et qui a été publié et faussement présenté comme ambrosien par Marie Henri BANNISTER sous le titre *Ordine ambrosiano per la settimana santa* (1).

Voici un trait particulier qui, je crois, n'a pas encore été remarqué. Selon un des plus anciens *Ordines romani*, pendant que le pape allait du Latran à l'église de la Sainte-Croix pour y célébrer la fonction du Vendredi-Saint, le diacre portait le reliquaire de la Croix *post tergum domini apostolici*, expression qui, à mon avis, ne peut que signifier que la relique était appliquée au dos même du pontife. Si cette explication est juste, on serait en présence d'une représentation du chemin de la croix où le pape jouait le rôle du Christ et le diacre celui de Simon de Cyrène. L'idée de ce symbolisme si réaliste se fera facilement admettre si on la compare avec cette curieuse rubrique du *Typikon* de Jérusalem pour la semaine sainte et la semaine pascale : au cours de la description de la solennité extrêmement compliquée du Vendredi Saint, elle indique

(1) *Miscellanea Cereani*, Milan 1910, p. 129-141.

que le patriarche *σύρεται*, c'est-à-dire est traîné, par le diacre, de ce qu'on appelait la « sainte prison » jusqu'au rocher du calvaire. Le symbolisme de cette cérémonie est transparent et analogue à celui de la cérémonie romaine, seulement, ici, le diacre joue le rôle du bourreau.

Souvent les récits de pèlerins, tels ceux d'Éthérie, ont contribué à propager les usages de Jérusalem. On croirait que tel trait de la liturgie des Frères Prêcheurs ont subi l'influence de cette illustre pélerine, une Gauloise probablement, dont la patrie ne semble pas devoir être cherchée bien loin du Rhône, car il paraît avoir été le fleuve qu'elle connaissait le mieux. On sait que, en ce qu'il diffère du rite romain, le rite dominicain dépend de traditions gauloises. Or Éthérie rapporte en insistant sur le détail que, pendant l'adoration de la Croix, deux diacres prenaient place des deux côtés de la sainte relique. Ce rite est encore observé chez les Dominicains où deux diacres prennent place des deux côtés du crucifix qui aujourd'hui remplace communément la relique de la Croix.

Nous avons fait remarquer qu'à Jérusalem, la vénération de la Croix au Vendredi Saint n'avait plus lieu depuis 614. Elle n'a cependant pas été tout-à-fait supprimée, mais, à l'époque de la victoire d'Heraclius, elle a été transposée au premier jour dans l'octave de la dédicace des églises constantiniennes, le 14 septembre, et elle continuait à se faire sur le rocher du Calvaire. C'est l'origine de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix. Or cette nouvelle cérémonie a été transportée jusque Rome et admise dans cette ville antérieurement à la fête à laquelle elle devait donner naissance. C'est ce que nous apprend le sacramentaire grégorien publié en 1922 par D. Cunibert MOHLBERG (1) et qui, comme je l'ai prouvé dans les études préparatoires à cette publica-

(1) *Die älteste Gestalt des* Liber Sacramentorum *der römischen Kirche.* Munster-en-W.

tion, remonte au pontificat d'Honorius I, entre 625 et 638 : ce serait donc la plus ancienne forme connue du sacramentaire officiel de la ville de Rome. Or, le 14 septembre, après la messe de saints Corneille et Cyprien, on y trouve une *oratio ad crucem salutandam in sancto Petro*. Quant à la fête elle-même, elle n'a été empruntée au culte oriental que par le pape Serge Ier qui, en introduisant cette innovation, transporta la vénération de la Croix à la basilique du Latran et la plaça avant la messe de la nouvelle fête.

Après la *πάσχα σταυροσιμόν* et son symbolisme, la *πάσχα ἀναστασιμον* et celui de la résurrection. Celui-ci nous fait revenir au cierge pascal. Ce n'est pas un effet du hasard que l'ancien allumage solennel de la lampe sabbatique juive s'est conservé en cette vigile de Pâque et qu'elle s'y est développée en un rite des plus expressifs. Nous entendons l'écho de cette cérémonie jusque dans la poésie arabe préislamique, car elle se célébrait, comme partout, dans la capitale du royaume arabe des Lachmides, vassal de l'empire perse. C'est partout le triomphe du Christ ressuscité que l'on voyait dans la lumière nouvelle. Ce symbolisme apparaît très nettement dans l'Espagne visigothique. On y bénissait une lampe à la sacristie et à un moment donné, on l'allumait et on la portait à l'église pour représenter le divin vainqueur. A Rome, au IXe s., on ne connaissait pas encore la bénédiction du cierge pascal, parallèle évident de la cérémonie espagnole, qui semble provenir du Sud de l'Italie si fortement pénétré de l'hellénisme chrétien. C'est ce pays en effet qui est l'origine des plus anciens rouleaux d'*Exultet* dont s'occupe si volontiers l'art médiéval. Ce n'est pas que Rome ignorât le symbolisme de la lumière pascale. Dans une lettre à saint Boniface, le pape Zacharie nous renseigne explicitement sur l'ancien usage urbain. Le Vendredi Saint, on rassemblait l'huile de toutes les lampes de la basilique du Latran dans trois grands vases où l'on allumait trois lumières et on les tenait cachés jusqu'au Samedi Saint.

Au début de l'office de ce jour, on prenait du feu de ces lumières pour en allumer deux grandes torches, symbole transparent des deux natures du Resuscité. C'est sans doute à Jérusalem qu'il faut chercher le modèle de ce symbolisme. Profonde fut l'impression produite sur Ethérie par l'« infinie » splendeur des lumières allumées dans l'édicule du Saint Sépulchre, la nuit de chaque dimanche, pendant la lecture solennelle de la *Resurrectio Domini.* D'ici, un chemin très court nous mène à cette cérémonie propre à la Ville sainte et que l'on nomme « le feu sacré ». Au X[e] s., le ***Typikon*** nous la décrit comme une cérémonie toute simple, encore que symbolique. La porte du Sépulcre, préalablement fermée, s'ouvrait et le patriarche en sortait avec le feu nouveau. Ce fut un pèlerin occidental, le moine franc Bernard, qui visita Jérusalem en 870, et qui, le premier, eut l'idée d'y voir quelque chose de miraculeux. Le grand évêque syrien, Bar Hebraja, mettait en relation avec la destruction des sanctuaires par le calife fatimite Hakin la propagation de l'idée que le feu sacré avait un caractère miraculeux. Personnellement il était loin de prêter foi à ces croyances populaires. Elles étaient au contraire universelles dans le milieu palestinien créé par l'invasion franque des Croisés. C'était alors le patriarche latin qui présidait la fonction ; son point central était le « miracle » attendu par un foule trépignante, formée de gens de toute nation, de toute foi, de tout rite et qui ne se comportait pas autrement que celle qui de nos jours s'écrase le Samedi Saint autour du Saint Sepulcre. Nous avons de ces scènes deux descriptions explicites, l'une de Foucher de Chartres, l'autre de l'higoumène russe Daniel. Les Occidentaux ont donc toute raison de parler avec plus de réserve du soi disant scandale du feu sacré ! Du reste il y a une très proche parenté entre la forme primitive de la cérémonie hierosolymitaine et les éléments du rite romain actuel, dernier développement de l'ancienne cérémonie romaine. Actuellement c'est en entrant solennel-

lement dans l'église que le diacre allume le cierge à trois branches au chant du *Lumen Christi ! Deo gratias !* Ici même, dans ce cierge à trois branches, se trahit un élément oriental, car on ne contestera pas que c'est substantiellement la même chose que le *trikirion,* symbole de la Sainte Trinité, dont l'évêque se sert lorsqu'il bénit. Ce fait est à rapprocher des deux anciennes torches romaines symbolisant l'union hypostatique, dont le correspondant byzantin, le *dikirion,* est employé en même temps que le *trikirion.* Les relations que ces détails montrent entre l'Orient et Rome décèlent soit une influence immédiate de l'Orient, soit une influence exercée par l'intermédiaire de l'Italie du Sud.

On constate que la procession du dimanche des Rameaux et la bénédiction des palmes qui lui sert d'introduction ne sont parvenues à Rome qu'après un assez curieux détour. C'est encore une fois Éthérie qui nous donne l'image la plus vivante de ce rite dans sa patrie d'origine. D'autre part le *Typikon* grec de la Ville sainte nous fait connaître le texte même des chants et des prières que l'on employait encore quelques siècles plus tard. Entre les années 496 et 502, le catholicos Babbaï introduisit ces cérémonies dans l'Église persane qui venait de passer au nestorianisme. A la même époque, elle fut acceptée à Édesse et la poésie arabe préislamique indique qu'elle avait été admise à Achmyra, la capitale des Lachmides. En Espagne, on la trouve déjà attestée par saint Isidore de Séville. Dans l'Église syro-jacobite elle était devenue tellement populaire qu'un document de 834 la présente comme une des plus grandes solennités de l'année où toute la ville se réunissait. A Jérusalem, l'évêque y figurait assis sur un âne, représentant ainsi la personne du Sauveur. En Égypte le Christ était représenté par la croix que l'on portait triomphalement dans les villes et les campagnes. Quant à l'heure de cette fonction, il est remarquable que, dans son pays d'origine, elle se célébrait

dans l'après-midi de façon que la nuit tombait lorsque l'on retournait au Mont-des-Oliviers. C'est cette circonstance qui explique que, au rite byzantin du haut Moyen Age, on portait des cierges allumés en même temps que des palmes. Mais c'est dans le rite romain tardif et actuel que nous trouvons le développement le plus grandiose de cette cérémonie avec cette *missa catechumenorum* complète qui, phénomène unique, sert d'introduction à la bénédiction des palmes. D'autre part les rapports avec Jérusalem sont évidents : le texte de ces prières est rempli des réminiscences les plus saisissantes des pensées et même des termes employés dans les compositions en prose et en vers usitées à Jérusalem. J'ai fait à ce sujet un certain nombre de comparaisons utiles dans *Orientalisches in den Texten der abendländischen Palmenfeier* (1). Mais, fait étonnant, il n'y a pas la moindre trace de ces cérémonies dans les *Ordines romani* du premier millénaire, donc antérieurs à l'ascension de la puissance impériale allemande. Au contraire, la procession des Rameaux était célébrée dans la France carolingienne. Il n'en faut pas d'autre preuve que l'hymne *Gloria, laus et honor* dont l'auteur est Théodulfe d'Orléans. Cette fois, c'est donc en passant par le Nord que l'Orient a pénétré dans la ville des papes.

Plus compliqué encore est le développement de la procession de la fête mariale du 2 février, appelée Chandeleur en raison même de cette cérémonie. Comme commémoraison du fait historique de la Présentation au temple, cette fête se célébrait déjà à Jérusalem au temps d'Éthérie et c'est de la Palestine qu'elle s'est répandue dans le reste du monde chrétien, comme je l'ai établi dans *Rome oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmesfestes* (2). Mais la question se complique du fait que les

(1) *Jahrbuch für Liturgien wissenschaft*, VII, p. 148-152.

(2) *Theologie und Glaube*, I, p. 88-105. J'y ai retardé un peu trop la rentrée de la fête à Rome.

liturgistes du Moyen Age sont unanimes à déclarer que cette cérémonie remplace la procession des Ambarvale qui tombait au début de février et partait de l'ancienne *Curia* transformée en église Saint-Adrien. Mais la solution du problème ne serait-elle pas donnée par ce fait : l'usage de célébrer avec des cierges la fête traditionnelle de l'*Ὑπαπαντή* fut introduit à Jérusalem au cours du Ve siècle par une dame romaine nommée Ichelia ? Un vieil usage romain aurait ainsi été transporté à Jerusalem et rattaché à une fête chrétienne de caractère strictement commémoratif et d'allure tout à fait palestinienne. Plus tard, il serait revenu à son lieu d'origine comme élément de la solennité chrétienne lorsque celle-ci y fut admise.

II. LES ANCIENNES GRANDES FÊTES

1° *Les relations de l'Épiphanie et de Noël avec des fêtes antiques du solstice d'hiver. La diffusion de la fête de Noël de l'Ouest à l'Est. Par contre, le déploiement liturgique de la solennité du* 25 *décembre à Rome a suivi l'exemple de la solennité de la Nativité à Jérusalem, où on la célébrait encore le* 6 *janvier. Différence entre une fête idéologique et historique. Le caractère de l'Épiphanie comme fête idéologique et son double rattachement à* l'epiphania *antique ou* theophania, *et aux solennités du* hieros gamos. *Probablement la solennité romaine du* 25 *décembre portait primitivement le caractère d'une fête idéologique, c'est-à-dire la solennité du dogme de Nicée. La note historique qui concerne la naissance temporelle, le* 25 *décembre comme le* 6 *janvier, provient de l'Orient.*

2° *La fête chrétienne de* Pascha *est, elle aussi, primitivement fête idéologique de la Rédemption. Sa relation à la* Pascha *des Juifs, sa relation avec le baptême solennel. Le choix des lectures de la Vigile de Pâques ne contient primitivement aucune liaison avrc la Résurrection du Christ. Le nombre*

des lectures romaines. L'opposition entre Pascha stavrosimon *et* Pascha anastasimon. *Ancienne solennité du Vendredi Saint d'Alexandrie et sa riche évolution dans le rite byzantin définitif. Comparons à cela la simplicité extrême de la primitive liturgie du Vendredi Saint à Rome ; au temps de Léon I on fêtait encore, le dimanche de Pâques, et la Mort rédemptrice et la Résurrection. Le sens profond des querelles pascales. Fondement de la querelle pascale dans la vie intérieure des apôtres Pierre et Jean.*

La question des origines de la Chandeleur relève déjà de l'orthologie. C'est ici précisément, dans les questions relatives à la patrie de certaines fêtes, à leur développement et à leur extension aux diverses Églises que l'étude comparative des liturgies rendra les plus grands services. Car, dans chaque cas, nous aurons encore une fois à poser des problèmes de dépendance réciproque d'un territoire vis-à-vis de l'autre et à leur trouver une solution. Mais cela ne suffira pas, il faudra aller plus loin encore et voir surtout quel est le sens primitif des principales fêtes de l'année liturgique.

§ I.

L'histoire de Noël est un exemple classique de ces questions d'origine. Elle a été traitée par Usener dans un livre qui est un modèle et qu'il sera toujours utile d'étudier à fond pour se pénétrer de sa méthode. Cependant même les meilleurs livres laissent le champ libre pour des investigations nouvelles. Aussi la fête de Noël a-t-elle été, même après Usener, l'objet de toute une littérature. Il faut surtout y distinguer le travail d'Edouard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (1) dont on

(1) Leipzig, Berlin, 1924.

acceptera avec reconnaissance les constatations de faits tout en repoussant ses combinaisons hasardées et ses tendances non chrétiennes.

Commençons par ce que l'on pourrait appeler la préhistoire des fêtes de Noël.

L'Épiphanie chrétienne trouve sa première attestation à Alexandrie, dans le milieu gnostique de Basilide. Elle se rattache immédiatement à la fête de la Nativité de l'*Αἰών*, célébrée dans la métropole de l'Égypte hellénistique, dans la nuit du 5 au 6 janvier. Celle-ci correspond à la fête, sans doute plus ancienne, de la naissance du dieu patron d'Alexandrie, Osiris, et avec la fête de *Διὸς Θεοδοσία* célébrée à Andros en l'honneur de Dionysos. La date de ces fêtes s'explique par une réforme du calendrier, opérée vers 1991 avant J.-C. par le fondateur du moyen-empire, Amen-em-eths Ier, qui fixa le solstice d'hiver au 6 janvier.

Mais la date du solstice avait changé, et peu à peu avait été placée à sa date actuelle, le 25 décembre. A Rome, on célébrait alors le *Natalis solis invicti*, fête instituée en 274 par l'empereur Aurélien et mentionnée encore dans le fameux calendrier de Furius Philoculus dont on admire la calligraphie dans les inscriptions du pape Damase. C'est à cette date aussi que les Arabes nabatéens de Petra fêtaient la naissance de leur dieu *Dissares* auquel une Vierge aurait donné le jour, et que se célébrait la fête alexandrine des *Kikelia*. Cette date est déjà indiquée en 239 dans le calendrier de Canopos par ces mots : *Ἡλίου γενέλθια. Αὔξει φῶς.*

Il est enfin une autre coïncidence, signalée par NORDEN et qui, au point de vue chrétien, n'est pas sans valeur. La fête de la nouvelle dédicace du temple de Jérusalem au temps des Machabées, se célébrait le 25 du mois hébreux de *Kislew* et rentre aussi dans ce groupe des fêtes du solstice d'hiver de l'époque hellénistique. Et il y a lieu de se rappeler que c'est en cette fête des *Encaeniae* que le Christ

devait affirmer de la façon la plus solennelle sa consubstantialité avec le Père.

La fête de Noël est née à Rome et a été la christianisation du *Dies natalis solis invincti.* Cette fête est passée de Rome en Orient à la pleine lumière de l'histoire : ce fait nous est raconté en détail dans un sermon de saint Jean Chrysostome, où il nous dit comment il contribua à sa première célébration officielle à Antioche, en 386. Voilà ce que tout le monde sait depuis longtemps. Tout ce qu'on a écrit sur ce sujet a mis en lumière la préhistoire de cette fête ; son histoire et celle des formes que sa célébration a revêtues à Rome restent encore à écrire. Elle amènera à la constatation d'une double action : tandis que la fête s'est répandue d'Occident en Orient, c'est à l'Orient et plus précisément à la Palestine, que Rome a emprunté les rits principaux avec lesquels elle la célèbre.

Le trait le plus caractéristique de cette fête est évidemment la triple solennité eucharistique, attestée pour la première fois par une homélie de saint Grégoire-le-Grand. De ces trois messes, la seconde est le résultat d'une influence orientale d'une espèce toute particulière. Elle se célébrait à l'église de Sainte-Anastasie, mais ne l'était pas en l'honneur de cette sainte, qui était fêtée à Rome avec tout un groupe de saints martyrs bien avant la création de la fête christologique. Les anciens sacramentaires ont d'ailleurs tout un formulaire pour la fête de cette sainte et il diffère de la deuxième messe de Noël. Aussi bien, le *titulus Anastasiae* où se célébrait la deuxième messe de Noël, ne passait pas pour dédié à sainte Anastasie, mais était ainsi nommé du nom d'une pieuse femme romaine qui l'aurait fondé ou d'une relation quelconque avec l'*Anastasia* ou l'*ἀνάστασις* palestinienne c'est-à-dire l'église ronde du Saint-Sépulcre. Ce qui amena la création de cette réunion eucharistique au titulus *Anastasiae*, c'est la présence d'une sorte de petite cour byzantine, formée des représentants de l'empereur

byzantin, dans les anciens palais impériaux du Palatin, dont le *titulus Anastasiae* était pour ainsi dire l'église particulière. L'origine de cette messe ne peut donc être antérieure à Justinien et à son général Nerses. En effet, il n'y a pas même de trace d'une double célébration de l'Eucharistie dans la longue série de sermons pour Noël de Léon I. Aussi bien, la fixation à Sainte-Marie-Majeure de la station de la messe de minuit suppose l'existence d'un rapport entre la basilique libérienne et le mystère de l'Incarnation. Or cette relation ne fut établie que sous Sixte III qui, entre 432 et 440, encore sous le coup des vives impressions causées dans le monde chrétien par le Concile d'Éphèse, restaura ce grand édifice et le dédia à la Mère de Dieu. Nous croyons que c'est à Jérusalem qu'il faut chercher l'origine de la pratique romaine de fêter la nativité du Sauveur en répétant la célébration de l'Eucharistie. A cette époque et plus tard encore jusqu'à Justinien, à part une tentative éphémère d'introduire la fête du 25 décembre faite par l'évêque Juvenal après Chalcédoine, Jérusalem continuait à fêter la Nativité du Sauveur à son ancienne date, le 6 janvier. Mais elle la fêtait à cette date par deux synaxes eucharistiques : l'une en pleine nuit, après une vigile calquée sur celle de Pâques, dans la basilique constantinienne de Bethléem, l'autre le matin, dans la cathédrale de Jérusalem, le *Martyrion*. Ces particularités sont d'abord attestées par la *Peregrinatio Aetheriae*. Même en l'absence d'autres arguments, il serait permis de risquer l'hypothèse que la double solennité eucharistique de Jérusalem a servi de modèle à ce qui fut adopté à Rome. Mais le *Lectionnaire arménien* et le *Kanonarion* géorgien si souvent cités déjà, nous renseignent en détail sur le texte des chants et des lectures bibliques usités en cette circonstance. Or il y entre ceux-ci et ceux qui sont employés à Rome une concordance des plus curieuses dont on trouvera le détail dans mon article *Die Formulare der römischen Weihnachts-*

messen und die Liturgie des frühchristlichen Orients (1). Voici, entre autres, un fait instructif. Selon le témoignage d'Éthérie, tout le long du cortège sacré qui, à l'aurore, accompagnait l'évêque de Bethléem à Jérusalem, le peuple répétait mille fois ces deux versets du *Ps.* 117 : *Benedictus qui venit in nomine Domini* et *Deus Dominus et illuxit nobis.* Or ces deux textes forment précisément le *Graduel* de la seconde messe de Noël, celle que le pape célébrait en route entre la Bethléem romaine, Sainte-Marie-Majeure, et le tombeau de saint Pierre. Voici encore un fait et non moins instructif. L'épître de cette messe *(Tit.*, II, 11-15) commence par le majestueux *apparuit, ἐφάνη*, terme spécialement caractéristique d'une fête d'*Ἐπιφάνεια* ; et en effet cette péricope est employée dans tout l'Orient au 6 janvier : ce n'est qu'à Rome que nous la trouvons le 25 décembre. Comment expliquer cette concordance sinon, en supposant que c'est le résultat du transfert mécanique à Rome d'une particularité rituelle d'une Église où le mystère propre à la fête de Noël n'était pas encore séparé de l'ancienne solennité de l'Épiphanie ?

Ce n'est pas seulement pour le développement rituel de la fête du 25 décembre à Rome, que l'Orient a joué un rôle important, mais son influence porte encore sur le fond même de la fête. Mais avant d'aller plus loin, nous avons à parler d'un phénomène absolument général et qui saute aux yeux de tous ceux qui étudient les liturgies au point de vue comparatif. C'est que, les grandes fêtes de la chrétienté antique, ne sont pas, par nature, des commémoraisons historiques de tel ou tel épisode de l'histoire sacrée, mais elles ont été instituées pour exprimer de grandes idées religieuses. C'est en Palestine qu'elles se sont liées de plus en plus intimement avec l'histoire néotestamentaire, parce que, vers la fin du IVe s., le souvenir de la vie terrestre de Jésus

(1) *Cäcilienvereinsorgan*, XIV, p. 159-164.

y était encore très vivant. Éthérie nous raconte, par exemple que lorsque, le Mercredi Saint, on lisait le récit de l'arrestation du Sauveur, toute l'assemblée éclatait en exclamations contre le traître. Cette tendance palestinienne vers une reconstitution historique des mystères a tellement frappé la pèlerine gauloise qu'elle répète avec insistance que, fait nouveau pour elle, à Jérusalem et dans ses environs, les textes liturgiques s'adaptaient strictement *diei et locis*.

On ne peut trouver d'exemple plus caractérisé d'une fête d'idée que la solennité du 6 janvier. Il est vrai qu'USENER y voit une fête commémorative du baptême du Christ dans les eaux du Jourdain, parce que, pour la gnose basilidienne, elle avait, évidemment, ce sens. Et sur cette base branlante, il fonde tout un échafaudage d'hypothèses pour aboutir à l'assertion que les deux premiers chapitres de saint Luc seraient une ajoute postérieure, inconnue encore dans le milieu où la fête de l'Épiphanie prit naissance. Tout cela est inadmissible, parce qu'il serait totalement incompréhensible qu'une fête purement commémorative à son origine ait pu perdre ce caractère pour s'élargir, en quelque sorte, et devenir une fête d'idée. Ajoutons que si la fête de la naissance de l'*Αἰών* pouvait être transformée en fête chrétienne de la Nativité du Sauveur, aucun chemin ne pouvait mener de ce prototype à un événement quelconque de la vie de Jésus pouvant s'identifier avec l'Épiphanie basilidienne. En réalité c'est l'apparition de la divinité dans une chair humaine avec toutes ses manifestations qui était la grande pensée que l'on fêtait en ce jour. On y réunissait le souvenir de la naissance du Seigneur et le début de son activité, tout comme, à Delphes, une même fête réunissait la mémoire de la naissance d'Apollon et de sa prise de possession de l'oracle. Il n'est pas jusqu'au nom même de *θεοφάνεια* qui ne rapproche cette solennité payenne de la fête chrétienne, car c'est celui que l'on donne le plus

généralement à la fête du 6 janvier et cela jusque dans les sacramentaires romains du Xe et du XIe siècles.

Il n'y a pas que les Épiphanies antiques qui soient en rapport avec la solennité chrétienne ; une idée religieuse, celle d'un *ἱερὸς γὰμος*, qui s'exprime en un nombre considérable de fêtes grecques et hellénistiques, semble avoir influencé le développement liturgique de l'Épiphanie. C'est par le titre de *Νύμφιος τῆς Ἐκκλησίας* que le Christ est désigné dans le langage liturgique grec et surtout dans celui des différentes Églises nationales syriennes, à l'occasion de son baptême par Jean. La liaison du Christ avec son Église, grâce à laquelle celle-ci acquit la puissance de devenir la mère spirituelle de ceux qui renaissent par l'eau et par l'Esprit, peut être considérée comme des noces sacrées tout à fait analogues à la conception antique. C'est cette pensée qui est à la base de ces expressions de la formule romaine de bénédiction de l'eau baptismale : *ut sanctificatione concepta et immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies coelestis emerget.* Pour cet ensemble d'idées je puis renvoyer à la courte mais intéressante communication du P. Odon CASEL, *Die Taufe als Brautbad der Kirche* (1). On est allé plus loin. L'idée de noces sacrées a fait entrer les noces de Cana dans l'objet de la fête et, enfin, comme le changement de l'eau en vin était considéré comme un type de l'Eucharistie, en Gaule, on y adjoignit l'autre grand miracle la symbolisant, la multiplication des pains. On ne saurait exprimer plus nettement cette idée nuptiale que ne le fait l'antienne romaine du *Benedictus*, qui, du reste, a toutes les chances d'être une traduction du grec ou du syriaque : *Hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia quia in Jordane lavit Christus eius crimina* ; *currunt cum muneribus magi ad coelestes nuptias et ex aqua facto vino laetantur convivae.* Tout y est subordonné à la même idée ; les mages

(1) *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, V, p. 144-147.

même avec leurs dons courent non à la pauvre crèche, mais à la solennité des noces du Christ et de l'Église ; et même le miracle de Cana leur est subordonné.

Il est une autre fête qui, primitivement, était une fête d'idée, c'est la Pentecôte, qui commémorait non seulement la descente du Saint-Esprit mais encore et plutôt l'achèvement de toute l'économie du salut. Cette idée n'était pas encore oubliée à Jérusalem aux temps d'Éthérie. C'est en effet la seule explication plausible d'un renseignement de la *Peregrinatio*. Comme nous l'avons déjà dit, lorsqu'elle décrit, avec sa minutie habituelle, la procession de l'après-midi de ce jour, elle nous déclare que l'on se rend tout d'abord au Mont-des-Oliviers pour commémorer l'Ascension. Or on ne voit vraiment pas comment cette commémoraison aurait pu trouver place dans une fête purement commémorative d'un événement arrivé dix jours plus tard. Ce caractère idéologique de la Pentecôte est exprimé dans bien des compositions iconographiques, par exemple sur les ampoules de Monza, et dans le fameux Évangéliaire syriaque illustré de Rabula qui se trouve à Florence. Une de ses miniatures se rapporte à cette fête. En haut de la composition, des anges supportent le trône du Dieu homme triomphateur ; en dessous, on aperçoit une main, symbolisant le Père céleste, entourée de rayons descendant sur les têtes des apôtres qui entourent la Vierge Mère. Cette représentation suggère l'idée de la Sainte Trinité. Or à une époque plus récente, la Pentecôte a peu à peu regagné son caractère de fête d'idée. L'office byzantin contient un long idiomèle de Léon le Despote, pour lequel l'objet unique de la fête semble être le mystère de la Sainte Trinité. Cette évolution s'est continuée et, pour la mentalite russe surtout, le dimanche de la Pentecôte est avant tout le dimanche de la Trinité. Lorsque l'art russe traite le thème iconographique des grandes fêtes, la Pentecôte est représentée par les trois anges reçus en hospitalité par Abraham, qui sont, comme on le sait, devenus

le motif trinitaire le plus représenté. Ce n'est que le lundi qui, dans le rite orthodoxe, est consacré à la célébration historique du miracle de la Pentecôte et à la vénération spéciale de la troisième personne de la Sainte Trinité.

Ceci étant dit, revenons à la fête de Noël et étudions-la à la lumière des considérations générales qui précèdent. On connaît le sermon que saint Ambroise met dans la bouche du pape Libère à l'occasion de la consécration de Marcella, sœur du grand évêque de Milan : « *Bonas, inquit, filia, nuptias desiderasti : vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit, ut nemo impastus recedit* ». Ce discours, observe USENER, a été prononcé le 6 janvier 353. La claire allusion à la naissance du Sauveur indique que ce mystère était encore attaché à la fête de l'Épiphanie. Et il conclut que Noël n'a été fêté pour la première fois qu'en 354. Mais de bonnes raisons ont fait admettre, malgré USENER, que la fête du 25 décembre fut établie sous le pape Jules I[er], c'est-à-dire entre 336 et 352, probablement à une époque beaucoup plus rapprochée de la première date que de la seconde. Comment, dès lors, expliquer le *natalis Sponsi tui* du discours de Libère ? Si, même après l'institution de la fête de Noël, on continuait, à Rome, à célébrer la fête du 6 janvier comme jour de la Nativité du Christ, c'est qu'à ses débuts, la fête de Noël avait un autre objet, ce n'était pas une fête historique mais l'expression d'une grande idée religieuse. Remarquons en effet que le pontificat de Jules I[er] nous fait remonter à l'époque constantinienne, à l'époque de cet empereur dont l'âme a longtemps hésité entre le Christ et le « dieu soleil invincible », tellement que ses monnaies portent souvent sur une face l'image de ce dieu et sur l'autre le monogramme du Christ. Rappelons-nous aussi la part de Constantin dans la convocation et la direction des débats du concile de Nicée. Ces détails, me semble-t-il, nous font aisément soupçonner quelle a pu être, à l'époque constantinienne, la grande idée de la fête chrétienne par laquelle

on voulait faire pièce à celle du *Solis invicti* : ce ne peut être que l'idée de l'*ὁμοούσιος*. Dans son sens primitif, Noël était la fête du dogme nicéen. Cette supposition explique le choix de l'évangile principal de ce jour, le prologue de saint Jean. Elle explique également le choix des chants de la messe, les *Ps.* 85 et 92 dont le verset *Dominus regnavit, decorem indutus est ; indutus est Dominus fortitudinem et praecinxit se virtute* ne se rapporte certainement pas au pauvre petit enfaut de la crèche. Elle explique surtont une des plus anciennes préfaces de Noël conservée dans le *Sacramentaire gélasien* du *Vaticanus Reginiensis* : « *Cuius divinae nativitatis potentiam ingenita virtutis tuae genuit magnitudo. Quem semper Filium et ante tempora aeterna generatum, quia tibi pleno atque perfecto aeterni Patris nomen non defuit, praedicamus, verum etiam honore, maiestate atque virtute aequalem tibi cum Sancto Spiritu confitemur, dum trino vocabulo unicam credimus majestatem.* Il n'y a vraiment rien d'une fête historique de la naissance temporelle du Verbe du sein d'une vierge, dans cette préface dont les idées anti-ariennes font une préface trinitaire.

En Orient, dès que cette fête romaine eût été acceptée, on en fit une solennité commémorative de la naissance du Seigneur et, en même temps, on transformait l'ancienne fête du 6 janvier en fête commémorative du baptême du Christ dans le Jourdain. Ce fut en Orient aussi que l'on s'attacha de plus en plus à l'idée de naissance virginale et au caractère miraculeux de cet événement. C'est elle qui inspire toute une partie des chants de l'office. Il semble certain que c'est là une répercussion du concile d'Éphèse. Ainsi cette fête redevenait fête d'idée, un peu comme la Pentecôte chez les Russes. Et vraisemblablement, cette évolution nouvelle ne mit pas beaucoup de temps à amener l'établissement d'une fête spéciale à la Mère de Dieu le 26 décembre, fête commune aux rites byzantin et syrien jacobite, pendant de la commémoraison du Précurseur, le 7 janvier.

Et tout cela, excepté la commémoraison du 26 décembre, exerça une influence en retour sur Rome et, par Rome, sur tout l'Occident. Si l'Orient doit la fête même de Noël aux Occidentaux, nous devons aux Orientaux, nous, tout ce que cette fête si populaire comporte de lyrisme poétique.

Les choses se sont passées différemment pour la fête du 6 janvier. Le territoire gallo-espagnol lui a toujours gardé son caractère d'universelle manifestation divine. Il en était de même en principe à Rome. Et, conséquence de cette attitude, en Occident la péricope évangélique de l'adoration des mages resta liée à la fête la plus ancienne tandis qu'en Orient, elle a partout été transportée à la fête du 25 décembre. Ajoutons que cette péricope a fait que, avec le temps, la fête romaine de l'Épiphanie a pris le caractère de la fête historique de la visite des Mages de l'Orient et qu'elle a fini, hélas ! par devenir, dans la mentalité populaire, la fête des saints Rois, dont les reliques, volées à Milan par le chancelier de Barberousse, ont été apportées et sont conservées à Cologne.

§ 2.

C'est la lumière de l'histoire comparée des liturgies qui éclaire l'histoire des deux grandes fêtes d'hiver : la Noël et l'Épiphanie. Il en est de même pour la plus ancienne et la plus vénérable des solennités chrétiennes, celle de Pâques. Disons d'abord qu'elle est aussi l'expression héortologique d'une grande idée. De plus, son rapport avec le judaïsme est patent. Elle porte encore le nom de l'ancienne fête juive. Les faits qu'elle célèbre, la passion et la résurrection du Christ, eurent lieu pendant les fêtes juives commémorant la libération des Israélites de la servitude égyptienne. Ces événements de l'histoire ancienne du peuple de Dieu impressionnèrent l'âme chrétienne primitive non pas tant par leur caractère historique que par leur valeur sotériologique. Nous avons vu que les prières eucharistiques de la *Διδαχή*

étaient une sorte de spiritualisation des anciennes formules de bénédiction encadrant le repas juif. Or il y a le même rapport entre le dimanche chrétien et le sabbat juif et surtout entre la solennité de la Rédemption du genre humain et la Pâque juive. Les relations entre l'une et l'autre ne cessèrent d'être l'objet des méditations et des exhortations des docteurs chrétiens : entre la libération d'un seul peuple de ses ennemis et celle de toute la race humaine du pouvoir de la mort et de Satan ; entre le sacrifice de l'agneau pascal et la mort rédemprtice du Sauveur ; entre le repas qui suivait l'ancien sacrifice et le nouveau repas pascal de l'Eucharistie, entre la figure et la réalité. Ces confrontations sont par exemple l'inspiration du grand maître de la poésie syriaque, saint Ephrem, dans les différents cycles de ses poésies pascales. C'est elles qui ont fait pousser à saint Jean de Damas ce cri de triomphe, dans la première ode de son canon pascal : *ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν καὶ ἐκ γῆς οὐρανὸν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμᾶς διεβίβασεν ἐπινίκιον ᾄδοντας*. Nous avons déjà constaté la ténacité avec laquelle l'ancienne liturgie gauloise, telle qu'elle nous apparaît encore dans les rares documents qui lui survivent, avait été fidèle à d'anciennes relations avec la liturgie juive de l'Ancien Testament dans le choix de ses péricopes pascales. Le rite romain lui-même ne fait-il pas lire, de nos jours encore, comme seconde lecture de l'office du Vendredi Saint le passage de l'Exode instituant la Pâque juive et, le dimanche de Pâques même, le passage de saint Paul qui est le texte classique pour la comparaison entre le sacrifice de l'agneau pascal et celui de la Croix ? Dans la concision habituelle des collectes romaines, une des oraisons de l'ancienne vigile pascale de Rome est l'expression très forte de cette manière de voir et de sentir :... *dum quod uni populo a persecutione aegyptiaca liberando dexterae tuae potentia contulisti et in salute gentium per aquam regenerationis ope-*

raris, praecta ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo.

Ce texte renferme quelque chose de vraiment significatif : le rattachement du baptême au mystère pascal. C'est que le trait vraiment significatif de la Pâque devenue fête chrétienne de la Rédemption, est le sacrement de l'*initiatio christiana.* Cette union même ne se comprend, à dire vrai, que si le caractère primitif de Pâques était d'être une fête d'idée, une fête de la rédemption universelle à laquelle l'homme participait précisément par la régénération baptismale. Cette fusion a sans doute également été favorisée par la comparaison que l'on établissait naturellement entre l'administration solennelle du baptême et le passage des Israélites à travers la Mer-Rouge. C'est aussi le baptême que visaient les expressions de *nox magna*, de *nox sancta* que l'on employait volontiers. La raison qui amena la fixation de la solennité baptismale dans les heures de la nuit n'est certainement pas le fait, accidentel peut-on dire, que la Résurrection du Christ eut lieu avant le jour. Mais l'étude de tous les cultes à mystères de l'époque hellénistique nous montre qu'ils recherchaient tous plus ou moins les ombres de la nuit.

Pour se convaincre de l'ensemble de ces faits, il suffit de jeter un regard, même superficiel, sur les différentes séries de lectures destinées à cette vigile. Le matériel dont nous disposons ici est très considérable. L'usage romain lui-même nous est connu sous trois formes : celle du *Sacramentaire grégorien*, celle du *Sacramentaire gélasien*, du *Vaticanus Reginensis* 316, celle du *Sacramentaire gélasien* du VIIIe s. De même, pour Jérusalem, nous avons les trois traditions arménienne, géorgienne et syro-palestinienne. Pour la Gaule, nous avons le *Lectionnaire de Luxeuil* ; pour l'Espagne, la coutume mozarabe telle qu'elle a été définitivement fixée et celle du *Liber comicus* de Silos. Nous avons encore le rite ambrosien de Milan. Le rite byzantin nous

présente une série extraordinairement riche de quinze leçons. Celle-ci est morcelée dans les liturgies qui se partagent le territoire syriaque, soit le lectionnaire mésopotamien, soit celui du patriarche Athanase V. Or, entre toutes ces sources, une concordance remarquable : certaines narrations se trouvent partout ; ce sont les récits de la Création, du sacrifice d'Abraham, du passage de la Mer Rouge, l'histoire de Jonas, celle des trois enfants qui furent jetés dans la fournaise. Ni dans ces leçons, ni dans d'autres qui, sans être aussi universellement répandues doivent pourtant, pour des raisons intrinsèques, passer pour des particularités très antiques, on ne peut prétendre qu'il y ait une union quelconque, même très lâche, avec l'épisode de la Résurrection du Sauveur. On aurait même tort de chercher semblable union avec l'épisode de Jonas, quoique, *a priori*, elle soit très vraisemblable ; c'est plutôt à la pénitence des Ninivites, type de la vocation des payens au salut, que l'on a pensé en choisissant ce motif. La dixième oraison du Samedi Saint en est la preuve : *Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti*... Ce n'est qu'en Orient que l'on rencontre, dans la Vigile pascale, une typologie se rapportant à la Résurrection du Christ. Contrairement à ce qui s'est passé pour Noël, l'Occident et surtout Rome ont su, cette fois, se garder entièrement de l'influence orientale.

Disons un mot en passant de l'évolution des lectures romaines. Elle ne manque pas d'intérêt. Leur nombre ancien, était certainement de douze, comme on peut le conclure des parallèles de Luxeuil et de Silos, mais déjà le *Gélasien* du *Vaticanus Reginensis* l'a réduit à dix, le fameux *Comes ab Albino expositus* ne parle plus que de six, et saint Grégoire le Grand avait encore risqué une réforme plus radicale en le fixant à quatre. Par contre, la douzaine primitive est entrée dans ce qu'on appelle le *Gélasien* du VIIIe s., par la voie d'un Gélasien plus ancien apparte-

nant à la sphère locale de Clermont ; elle se trouve encore dans deux documents contenant le système romain des péricopes et apparentés à cette forme de Sacramentaire : le *Comes* de Murbach et le *Comes Theotincti*. De la tradition liturgique que représentent ces documents, elle a passé dans tout un groupe de sacramentaires dont le *Sacramentarium fuldense* est le plus distingué représentant. Ce livre est reconnu comme une sorte de sacramentaire officiel de l'Empire allemand du temps des Ottons et des premiers saliens. C'est par là qu'a fini par rentrer à Rome le plus ancien système de lectures romaines pour la Vigile pascale. Encore une fois, l'état politique de l'Europe centrale a eu ici une importance décisive. Ces barbares teutoniques n'étaient donc pas toujours les mauvaises gens que Grégoire III abominait tant !

Mais, avons-nous dit, il y avait, dans la Pâques chrétienne, un élément commémoratif qui s'imposait. C'est de lui que dérive l'antithèse entre la *Πάσχα σταυροσιμόν* et la *Πάσχα ἀναστασιμόν*, l'antithèse entre la mort sur la croix et la résurrection des morts, l'antithèse entre le Vendredi Saint et le Dimanche pascal. Depuis la Réforme, dans les pays où le protestantisme a obtenu une vraie importance numérique, celle-ci se fait sentir comme une opposition entre l'attitude catholique et l'attitude protestante et, pour parler franchement, on ne peut que déplorer la conduite que les paysans catholiques ont adoptée envers le Vendredi Saint. Dans mon pays natal, l'ex Grand Duché de Bade, un paysan catholique ne se croirait plus bon chrétien s'il ne profanait le Vendredi Saint en fumant ses champs. Mais cette antithèse est bien plus ancienne que la Réforme : elle est une attitude primitive prise d'une part par Rome et d'autre part par l'Orient, surtout par l'Asie Mineure et son *hinterland* mésopotamien et, cette fois, par l'Égypte, quoique d'ordinaire les traditions primitives de cette dernière aient été intimement liées à l'usage romain.

Un texte copte malheureusement assez incomplet et un fragment latin, nous font connaître un apocryphe de la moitié du IIe siècle, qui se donne comme une épître collective des apôtres et qui proviendrait de milieux chrétiens asiates d'une orthodoxie un peu douteuse. On y trouve l'écho d'une façon bien particulière de célébres la fête de Pâques. On y observait encore le même jour que les Juifs. Le 15 *Nizan*, jour de la Crucifixion, selon saint Jean, on jeûnait rigoureusement, en opposition avec les rites de la fête juive et on ne rompait ce jeune que le soir par une célébration solennelle de l'Eucharistie. Le savant éditeur du texte copte de cet apocryphe, Charles SCHMIDT, a constaté qu'il y avait certains rapports entre ce texte et APHRAATE, le grand écrivain syriaque de la seconde moitié du IVe siècle. C'est à ce même IVe s., qu'appartient saint ÉPHREM et l'on constate, à son sujet, ce fait très curieux que pas une seule de ses nombreuses hymnes pascales ne traite spécialement de la Résurrection. Ajoutons à ces documents le tropaire suivant, conservé par un papyrus de Berlin qui est d'origine égyptienne : *Ὁ ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς Θεὸς Λόγος ὑπάρχων σήμερον ἐν τῷ σταυρῷ παραγέγονε καὶ ταφῆνη καταξιώσας ὡς ἄνθρωπος ἰδίῳ θελήματι οὕτως δὲ τριήμερος ἀναστὰς καὶ ἐχαρίσατο ἡμῖν τὸ μέγα ἔλεος . Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν Χριστέ. Ἠξιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς σου καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μετελάβομεν ἐκ τῶν προκειμένων δωρῶν σου τῶν πνευματικῶν . Σὺν ἀγγέλοις εἴπωμεν τὸν ἐπινίκιον . Ἀλληλουΐα.*

Ce texte était evidemment destiné au Vendredi Saint, et ce jour même avait été marqué par une célébration solennelle de l'Eucharistie. On fête en même temps dans la jubilation la Mort rédemptrice et la Résurrection glorieuse. Le papyrus provient peut-être de quelque petite ville rurale. Mais nous savons par ailleurs qu'à Alexandrie, le saint baptême n'était pas administré solennellement pendant la

nuit de Pâques, mais qu'il était conféré la nuit qui suivait la journée du Vendredi Saint au cours d'une solennité parallèle à celle que décrit l'épître apocryphe des apôtres. Cet état de chose durait encore lors de l'assassinat du patriarche Paterios, durant les solennités pascales de 457. Il y en a encore des traces dans le rite copte de l'époque postérieure. Wilhelm HEISENBERG a traité cette matière dans ses *Pachomiana,* publiés dans les *Beiträge* en l'honneur de Albert Ehrardt (1). Enfin tout l'éclat de la Liturgie byzantine du Vendredi Saint est particulièrement remarquable. On ne peut qu'être frappé, par contraste avec cette richesse, de l'extrême simplicité du rite romain dans son office du Vendredi Saint, surtout si l'on fait abstraction de ce qu'il y a en lui d'influence orientale, y compris la Messe des présanctifiés dont les anciens *Ordines romani* ne savent rien. Il ne reste alors qu'une synaxe aliturgique d'une structure très archaïque, d'une *missa catechumenorum* sans introït, avec deux leçons non évangéliques. Rien en cela de la majesté des rites commémoratifs du Vendredi Saint, héritage palestinien de la Liturgie byzantine de ce jour. Pas de trace, non plus de ce lyrisme sentimental qui se joindra à la mémoire de la Passion au cours de l'évolution occidentale. Le Vendredi Saint n'était à Rome, qu'une modeste *feria privilegiata* qui, à l'époque carolingienne, était encore rattachée au mercredi précédant par la conservation de la grande prière d'intercession. Nous avons déjà constaté le rapport qui existe encore entre ce jour et la Pâque juive, rappelée dans la deuxième leçon de cet office. Remarquable aussi est le fait que la Résurrection n'y est qu'annoncée par ces paroles du prophète Osée dans la première leçon : *Vivificabit nos post duos dies et in die tertia suscitabit nos.*

Le témoin authentique de l'ancienne Pâques romaine est saint Léon le Grand. Pas plus que ce tropaire égyptien que

(1) *Op. cit.*, p. 228-252.

nous avons cité plus haut, il ne songe à prendre le jour commémoratif de la Passion comme un jour de pénitence et de douleur. Il parle très nettement de la *festivitas dominicae passionis quae inter exultationes spiritualium gaudiorum silere non patitur.* Mais cette *festivitas* débute déjà au dimanche qui plus tard deviendra le Dimanche des Rameaux. C'est ce dimanche que le saint Pape commence à prêcher sur la Passion pour poursuivre ce sujet le mercredi et le vendredi, qui pour lui sont de même valeur. Et cette « solennité exultante » des souffrances du Sauveur arrive à son apogée le dimanche de Pâques. Dans le deuxième sermon *De resurrectione Domini*, nous lisons un passage dont on n'a as encore relevé l'extrême importance pour l'histoire de la Liturgie : *Notum quidem, dilectissimi, paschale sacramentum evangelica nobis narratio praesentavit et ita per aures canis penetratus est mentis auditus ut nemini vestrum rerum gestarum imago defuerit, cum divinitu inspiratus textus evidenter ostenderet qua Dominus noster Iesus Christus impietate traditus, quo iudicio addictus, qua saevitate crucifixus et qua sit gloria suscitatus.* Le Pontife prédicateur jette un regard en arrière sur une leçon évangélique qui contenait l'histoire, non seulement de la Résurrection mais aussi de toute la Passion et cela, le dimanche même de Pâques ! Avec cette particularité surprenante, mettons en parallèle ce double fait : d'une part, c'est le récit de la Résurrection selon saint Marc qui, aujourd'hui encore est la péricope évangélique de Pâques ; d'autre part la lecture de la Passion selon le même Évangéliste, qui aujourd'hui est lue le Mardi-Saint, est encore positivement exclue des sources de l'époque carolingienne. Et de fait, cette lecture qui ne peut être à sa place primitive le mardi, se faisait autrefois le dimanche de Pâques.

Nous nous trouvons donc, à Rome comme en Orient, en présence d'une fête, expression de la grande idée réunissant la mémoire tant de la Mort que de la Résurrection du

Christ. La différence entre les deux parties du monde chrétien ne porte que sur ce fait que, dès les premières années de la naissance du Christianisme, en Orient, cette fête se célébrait le vendredi et, à Rome, le dimanche. L'esprit de cette ancienne fête d'idée survit encore tout entier dans l'ancienne préface pascale et, des deux objets de la fête, c'est précisément le sacrifie et la mort du Christ qui sont mis en relief : *Cum Pascha nostrum immolatus est Christus. Ipse enim verus est agnus qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.* Ce pourraient être là, des paroles de saint Léon lui-même.

Aux sources latines, s'ajoute la curieuse liturgie italo-grecque de Pâques, dont nous avons déjà parlé. Le canon de la fête, attribué à André le moine débute ainsi par la plus pure mémoire de la Passion :

Ὁ κτίστης καὶ Ῥύστης μου ξύλῳ κρεμᾶται· καὶ κρίσιν ὑφίσταται· καὶ Θεὸν ὑβρίζεται· καὶ πάσχει πάθους ἐκτὸς καὶ φέρει πάντα δἰ ἡμῶν διὰ τὸ σῶσαι ἡμᾶς.

Ὃν φρίττουσιν ἄγγελοι θέλων δεσμεῖται, σταυροῦται καὶ θάπτεται καὶ δεσμεύει θάνατον καὶ πάντα φέρει ἑκὼν καὶ πάθει πάθος ἀναιρεῖ καὶ ἀναπλάττει ἡμᾶς.

Ces deux premiers tropaires de la première ode ne sont pas isolés. Partout l'idée de la Passion s'entremêle avec celle de la Résurrection. Qu'il suffise de citer encore le début de la troisième ode :

Εἶδες ἃ μὴ εἶδες, ἥλιε· εἶδες καὶ ἐξέστης κρύψας τὰς ἀκτῖνας ἐν ἡμέρᾳ μέσῃ, καὶ πῶς οὐκ εἶχες δῦναι εἰς χάος θεώμένος τὸν ποιητήν μου ἐν σταυρῷ ;

Cette liturgie ne manque même pas de points de contact évidents avec notre préface pascale. Citons les premières paroles de deux *στιχηρά* :

Πάσχα· ὁ Χριστὸς ἡμῖν τέθυται θεῖον σφάγιον... πάσχα δι' οὗ περ βροτοὶ Πατρὶ καταλλάγμεθα.

Πάσχα· ὁ ἄμνος ἡμῖν τέθυται τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς... πάσχα βροτοὺς θεουργοῦν καὶ τοὺς νεκροὺς ἀθανατίξον...

Tout cela donne la vraie intelligence de la portée de la controverse pascale qui divisa l'antiquité chrétienne. Il y avait là beaucoup plus qu'une question de calendrier. La *quarta decima* des Asiates était le jour de la Crucifixion, le dimanche prôné par les Romains était celui de la Résurrection. C'est une profonde différence de mentalité et de sentiment qui s'exprime dans les deux manières de fêter la première et la plus fondamentale des solennités chrétiennes. Quelle peut donc bien être son origine ?

Ne serait-elle pas dans les âmes des deux apôtres qui ont présidé à la première croissance des jeunes Églises d'Asie et de Rome ? Pour le grand apôtre de l'Asie Mineure, Jean, le disciple bien-aimé qui s'était tenu debout sous la Croix du Maître mourant jusqu'au dernier *Consummatum est*, la Résurrection elle-même ne pouvait rien ajouter au souvenir de ce cri triomphal. Pour le premier titulaire du Siège romain, pour celui qui repose sous la majestueuse coupole de Michel-Ange et de Bramante, la mémoire du jour de la Passion n'évoquait qu'un bien triste souvenir qui demeurait toujours un cuisant remords. Le souvenir qu'il aimait à se rappeler était, au contraire, celui dont l'avait personnellement favorisé le divin Ressuscité au matin du dimanche. Les écrivains inspirés ne nous en ont pas conservé le récit, mais saint Luc en souligne l'importance décisive : c'est sur elle que se fonde la conviction des apôtres réunis au Cénacle au moment où Cléophas et son compagnon reviennent d'Emmaüs : *Surrexit Dominus et apparuit Simoni.* C'est lui qui déjà confirmait ses frères.

Dr A. Baumstark.

Notes d'Ecclésiologie orthodoxe.

LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES

(Suite et fin) (1).

Durant les interrègnes des *locum tenens* Dorothée de Brousse et Nicolas de Césarée (1918-1921), l'Église de Constantinople n'était pas en situation de prendre vis-à-vis du chaos naissant dans l'Église de Russie, une position déterminée. Il faut attendre l'élévation au trône du patriarche Meletios IV, pour rechercher les lignes de la politique du Phanar à l'égard de la hiérarchie russe. La reconstitution du patriarcat moscovite semble s'être faite sans que la Grande Église ait été appelée à la sanctionner, elle qui jadis, au temps de Jérémie II, avait présidé à sa première érection et qui avait été invitée par Pierre le Grand à entériner sa suppression en 1721. Il est vrai qu'il s'agissait en 1917 d'une modification concernant uniquement le statut interne de cette Église et ne concernant pas ses relations avec les Églises sœurs. Les déchirements de la guerre civile rendirent d'ailleurs la proclamation du patriarcat bien rapide et l'état de guerre entre la Russie et la Turquie ne permettait pas des communications aisées entre les deux Églises.

Quoi qu'il en soit, en maintes occasions, le patriarche Meletios exprima à l'égard du patriarche Tichon des sentiments de fraternelle compassion. Le 5 mai 1922, le Patriarche œcuménique adressait en effet un memorandum à toutes les Églises autocéphales, dans lequel il protestait contre les persécutions infligées à l'Église de Russie (2) et où

(1) Voir *Irénikon* X, 1933, p. 111-139 ; 253-269 ; 409-446 ; XI, 1934, p. 147-169 ; 395-417.

(2) *Ekklesiastikè Alètheia,* XLII, 1922, p. 209.

il comparait son sort à celui de la Grande Église, brimée en Asie Mineure par les nationalistes turcs. Peu après, le 13 mai, il notifiait au métropolite Antoine sa peine à l'occasion de l'emprisonnement de Mgr Tychon (1). En 1923, le 24 avril, le Phanar se refusait à envoyer des représentants au concile rouge de Moscou, qui s'attribuait comme mission de juger le chef de l'Église patriarcale de Russie et, bien plus, il recommandait aux évêques russes de n'y point assister, car aux yeux de toute l'Orthodoxie, le patriarche Tychon apparaissait comme un confesseur de la foi. Le 4 juillet de la même année, Meletios IV faisait savoir au métropolite Antoine qu'il n'accordait aucune valeur aux décisions du concile national de Moscou (3).

Il serait osé d'affirmer que Constantinople ait vu d'un œil complaisant les menées de l'Église vivante contre le patriarche Tychon, car les informations publiées à leur sujet par l'organe du patriarcat ne manquent pas de faire remarquer toutes les anomalies canoniques des tenants de l'Église rouge. Ainsi en publiant la lettre d'invitation adressée par le métropolite Antonin au nom de l'Église synodale à l'archimandrite Jacques, apocrisiaire patriarcal à Moscou, afin qu'il représente son Église au synode national, on y joint une note spécifiant que sur les vingt quatre évêques mariés appartenant à cette hiérarchie, vingt et un vivent encore dans le mariage et que même ceux-ci seront membres du synode (4). Si les décisions du concile pan-russe sont publiées (5), la conférence interorthodoxe, réunie à Constantinople en mai-juin 1923, sur la proposition du patriarche Meletios, exprime à Mgr Tychon ses sentiments de vénération. On ne peut

(1) d'Herbigny et Deubner, *Évêques russes en Exil*, Orientalia Christiana, XXI, 1931, p. 181.

(2) *Ekkles, Al.* XLIII, 1923, p. 120.

(3) dH'erbigny et Deubner, *loc. cit.*

(4) *Ekkles, Al. loc. cit.*, p. 129.

(5) *Ibid.*, p. 155 et 177 ; les actes furent intégralement publiés dans le *Néos Poimin*, V, 1923, p. 363 et 472.

nier cependant que les notes envoyées au Phanar par l'apocrisiaire de Moscou n'aient jugé avec complaisance les entreprises de la faction synodale agissant en Russie (1).

Lorsque, dans son encyclique du 28 juin 1923, le patriarche Tychon condamna la juridiction fondée à Karlovcy, « avec la bénédiction du patriarcat de Constantinople », celui-ci se hâta de corriger cette affirmation. « Nous devons publier, faisait-il écrire, que le passage de l'encyclique se rapportant à la reconnaissance du Conseil ecclésiastique de l'étranger (Synode de Karlovcy) par le Patriarche œcuménique ne correspond pas à la vérité. Le Patriarche œcuménique n'a jamais reconnu les évêques russes réfugiés à Karlovcy, comme constituant une autorité suprême, puisque le patriarche Tychon, qui est lui-même cette autorité, ne leur a pas concédé cette puissance. Le patriarcat œcuménique, dans ses relations avec ces évêques, s'est conduit comme vis-à-vis de prélats d'une sphère ecclésiastique déterminée en Russie. Il leur ignore toute autre qualité » (2). Ce démenti, s'il atteint les évêques de Karlovcy, n'en constitue pas moins une reconnaissance explicite de la juridiction du patriarche Tychon.

On a parfois attribué (3) au patriarche Grégoire VII une politique ouvertement anti-tychonienne et favorable à la faction synodale de l'Église en Russie. Il serait entré en relations avec les agents soviétiques près du gouvernement d'Ankara et aurait écouté les conseils de ses apocrisiaires successifs à Moscou, Jacques et Basile, ouvertement favorables aux rénovateurs. Le but poursuivi par lui aurait été de renforcer le prestige du Phanar en se faisant l'arbitre de la situation religieuse en Russie. Peu importaient, prétend-on, les relations de plus en plus suivies de la hié-

(1) Par exemple dans *Ekkles*. Al. *loc. cit.*, p. 293, 298, 305, 327.

(2) *Ibid*, p. 277.

(3) D'Herbigny et Deubner, *op. cit*, p. 183, 184 ; *Irénikon*, IX, 1932, p. 21-25.

rarchie synodale avec Constantinople, tant que le patriarche Tychon gardait aux yeux des fidèles le prestige de son titre patriarcal et l'auréole de ses vertus. Est-ce dans cet esprit qu'il faut interpréter les discussions tenues devant le saint synode du Phanar durant les premiers mois de 1924 et qui aboutirent à décider l'envoi d'une mission patriarcale en Russie ? Cette mission, qui, bien que munie des *visa* soviétiques, ne se rendit jamais au but de son voyage, aurait eu comme fin principale de rétablir la paix entre les factions religieuses hostiles et, pour ce, elle aurait dû amener le patriarche Tychon à offrir spontanément sa démission. Une réponse de ce dernier, repoussant énergiquement les suggestions phanariotes fut même publiée (1) ! Toutes ces machinations appartiennent-elles au domaine de l'histoire ? Peu ou point de documents émanant des sources officielles sont à présent livrés à la publicité. S'il est acquis (2) que Grégoire VII démentit avoir déposé le patriarche Tychon et avoir approuvé sa déposition par le synode de Moscou, on est pourtant obligé de constater que c'est de son règne que date l'orientation, que la politique du Phanar a conservée jusqu'à présent en regard des Églises de Russie, à savoir : que les différentes factions qui se disputent l'hégémonie religieuse en U. R. S. S. sont toutes, à un certain point, égales et qu'aucune d'entre elles ne peut aspirer plus qu'une autre à représenter pleinement la Sainte Russie. Si l'on ajoute à cette constatation que ce fut le même Grégoire VII qui signa le *tomos* d'autocéphalie de l'Église polonaise, on comprendra aisément que son souvenir ne soit pas entouré de bienveillance dans les cercles russes.

Disons un mot aussi de l'attitude de la Grande Église devant le mouvement ukrainien. Dans le domaine religieux il fut en même temps une tendance à l'autonomie ecclé-

(1) *Orientalia Christiana*, IV, 1925, p. 108.
(2) *Pantainos*, 16 juin 1934 et *Ekklesia*, 9 août 1924.
(3) Voir *Irénikon*, XI, 1934, p. 400-407.

siastique et à la réformation ; il aspirait à voir se constituer une Église ukrainienne, canoniquement indépendante de l'Église russe et affranchie de certaines disciplines, essentielles à la confession orthodoxe, mais pourtant jugées trop rigoureuses. Dès l'année 1921, une quantité de pétitions furent adressées à Constantinople, afin qu'on y consentit à sacrer un évêque pour la nouvelle autonomie (1). Le Phanar n'eut garde de donner suite à des *desiderata* qui ne pouvaient se baser sur les règles canoniques reçues. Semblable attitude ne pouvait qu'être agréable au patriarche Tychon, qui, dans une lettre du 12/25 mars 1922, mettait le métropolite Nicolas de Césarée, *locum tenens* du trône œcuménique, au courant du véritable caractère des revendications ukrainiennes et le priait d'en informer les patriarches orientaux (2).

Mais quelle position allait prendre la Grande Église à l'égard des prélats émigrés de Russie avec une portion considérable de leurs ouailles et fixés soit sur le territoire de l'archevêché de Constantinople ou en dehors des limites des autocéphalies constituées, dans les différents pays d'Europe occidentale et centrale ? C'est la question qui intéresse plus particulièrement cette étude.

Sous l'angle canonique, d'emblée les points de vue s'affirmèrent différents. Constantinople, désireuse d'exercer la juridiction qui lui revenait sur les territoires situés hors des Église autocéphales, abrogea le *tomos* de 1908, par lequel Joachim III avait cédé à l'Église de Grèce, l'administration de toutes les paroisses hellènes de la *Diaspora* (3). Cette abrogation avait eu comme conséquence la constitution des métropoles d'Europe occidentale et centrale et d'Amérique.

(1) Voir le texte de cette pétition dans *Orientalia Christiana*, I, 1923, p. 83, *L'Église orthodoxe panukrainienne.*

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) Voir *Irénikon*, XI, 1934, p. 158-162.

D'autre part, les prélats russes (1), dès qu'ils purent se réunir et s'organiser, se considérèrent comme une émanation de l'Église autocéphale de Russie, dont ils prétendaient porter avec eux les privilèges, c'est-à-dire l'indépendance vis-à-vis des Églises des pays respectifs qu'ils habitaient. En même temps, ils se considéraient comme indépendants du patriarche de Moscou, empêché par les circonstances d'exercer sur eux son autorité et qui avait prévu par un ukase qu'en semblable cas les évêques auraient le droit d'organiser eux-mêmes leur administration ecclésiastique. Les hiérarques russes entendaient donc s'ériger en Église indépendante et gouverner leurs fidèles sans tenir compte des hiérarchies constituées sur les territoires qu'ils occupaient. Ce point de vue fut celui du synode des évêques russes de l'étranger réuni à Karlovcy et de son président, Mgr Antoine. Dejà en fonction depuis 1920, un conseil des évêques russes fut réorganisé par le concile général des évêques, qui se tint dans la même ville le 18/31 mai 1923. Il se proclamait l'autorité suprême des Églises de l'émigration et, dans l'intervalle de ses sessions, le pouvoir exécutif était dévolu à un synode composé de six évêques ; l'un et l'autre organisme avait le métropolite Antoine et le métropolite Euloge comme président et vice-président. Pour s'excuser de déroger à une loi fondamentale du droit canonique orthodoxe, qui veut que sur un même territoire deux évêques ne puissent exercer en même temps la juridiction, les prélats russes ont souvent invoqué le canon 39 du Concile *in Trullo*. Celui-ci avait été promulgué en faveur de l'Église chypriote et de l'évêque Jean son chef, réfugiés, sous le règne de Justinien II, dans l'Hellespont sur le territoire de la métropole de Cyzique. Tenant compte du privilège

(1) On peut trouver dans l'ouvrage cité de Mgr D'HERBIGNY ET A. DEUBNER tous les renseignements relatifs à l'histoire des prélats russes de l'émigration.

d'autocéphalie accordé par le concile d'Éphèse à l'Église de Chypre, il avait laissé à son chef l'usage de tous ses droits sur la terre d'exil et il lui avait soumis le métropolite de Cyzique et les évêques de sa province. Mais la solution proposée par les Pères de *Trullo* prouve qu'il importait avant tout d'empêcher la coexistence de deux hiérarchies indépendantes sur le même territoire. L'honneur fait à l'Église de Chypre, reconnue comme apostolique et proclamée autocéphale par un concile œcuménique, pouvait-il être revendiqué par les prélats russes ? D'autant moins, semble-t-il, qu'un privilège semblable à eux accordé, aurait dû s'exercer au détriment d'Églises autocéphales elles-mêmes.

Cette divergence dans les principes ne devait pas apparaître dès l'abord dans la pratique. Ce n'est qu'au contact des circonstances qu'on le verra s'affirmer. Durant les années qui suivirent le départ précipité de Meletios IV, la Grande Église traversait une période trop critique pour pouvoir soulever des conflits inutiles ; puis la situation par elle-même si précaire des communautés russes de l'émigration inspira au Phanar, ainsi que devait le rappeler plus tard S. S. Photios II, une politique de paix, dont il ne fut obligé de sortir que lorsque le bien commun de l'Orthodoxie l'y contraignit.

En date du 22 décembre 1922, un décret patriarcal avait fixé les conditions du ministère des évêques russes dans l'archevêché de Constantinople : pleine juridiction dans les camps des réfugiés, mais non là où les populations russes et grecques se trouvaient mélangées ; réservation au Phanar des causes matrimoniales. En mars 1934 (1), les archevêques Alexandre d'Amérique et Anastase de Kišinev furent accusés d'avoir outrepassé les limites fixées à leur activité et particulièrement de s'être livrés dans des églises à des démonstrations politiques. Le Saint-Synode adoptait, dans

(1) d'Herbigny et Deubner, *op. cit.*, p. 186-194.

sa séance du 15 mai 1924, les conclusions de la commission qu'il avait chargée d'examiner cette affaire. D'après elle, les Russes habitant à Constantinople auraient pour chef unique le patriarche œcuménique, de qui dépendrait la solution de toutes les questions d'ordre ecclésiastique ; les deux archevêques devraient en outre rompre toutes relations avec le synode de Karlovcy, commémorer uniquement le nom du patriarche aux offices liturgiques et s'abstenir de toute action politique. L'archevêque Alexandre obtempéra à ces conditions, l'archevêque Anastase s'y refusa. Il avait derrière lui le Synode des évêques de l'étranger, qui s'insurgea véhémentement contre la décision patriarcale et en prit prétexte pour défendre la canonicité de sa position, indirectement attaquée par les récentes mesures. Mgr Théophane qui, en l'absence du métropolite Antoine, présidait le synode, rappela que l'épiscopat de l'étranger faisait toujours partie de l'autocéphalie de Russie, dont il avait dû fuir le territoire à cause des malheurs des temps ; il basait cette assertion (point contestée dans son fait, mais seulement dans les conclusions qu'on en voulait tirer), sur les canons 20, 37 et 39 de *Trullo*, 15 de Nicée, 1 et 5 de Chalcédoine, ainsi que sur les canons 13, 16, 18 et 21 d'Antioche et 1, 2 et 17 de Sardique. Pour fortifier sa position, le mémoire des évêques cherchait une analogie entre leur situation présente et celle des paroisses russes de la *Diaspora* qui, avant la guerre mondiale, se trouvaient sous a juridiction du métropolite de Saint-Pétersbourg, sans que les Églises locales aient jamais élevé de protestation ; enfin, l'archevêque Théophane voulait voir dans le fait que, jusqu'alors, le patriarcat œcuménique n'avait élevé aucune protestation contre leur existence canonique, un argument en leur faveur.

En effet, bien que Constantinople n'ait pas caché, dès le début, la position canonique sur laquelle elle voulait s'appuyer, elle entretenait des relations officielles amicales avec

les évêques de l'émigration. Lorsque Meletios IV avait institué l'archevêché de Tchécoslovaquie, le métropolite Antoine l'en avait félicité et lui avait seulement demandé de sauvegarder les droits sur la Galicie qui lui avaient été autrefois concédés par la Grande Église avec le titre d'exarque patriarcal (1). En maintes occasions, pour l'élection des patriarches Constantin VI et Basile III par exemple, le synode de Karlovcy avait congratulé la Grande Église; le renouvellement de l'année ou la fête de Pâques étaient d'autres prétextes pour l'échange des lettres de communion entre les différents prélats.

Si pourtant le Synode s'avisait de faire acte de juridiction, le Phanar ne manquait pas de lui rappeler l'illégalité de sa situation. Il en fut ainsi lorsque Basile III pris violemment à partie le métropolite Antoine, à cause des critiques qu'il avait adressées au projet de concile œcuménique élaboré par le Phanar : la lettre, faisant part de cette initiative, avait été adressée au métropolite de Kiev, en tant que personne privée, « évêque respectable et sage et nullement en vertu de quelque obligation à celui qui s'est appelé lui-même président du synode épiscopal « non existant canoniquement » de l'Église orthodoxe russe à l'étranger » (2).

Malgré cela, et le fait mérite d'être particulièrement souligné, lors de la rupture du métropolite Euloge avec le synode de Karlovcy, les deux antagonistes en appelèrent au patriarche œcuménique Basile III. Sa réponse fut conforme

(1) *Ekkl. Al.* XLIII, 1923, p. 129; voir aussi *Irénikon*, XI, 1934, p. 165. A cette occasion, le métropolite Euloge revendiqua ses droits de juridiction sur les églises russes de Tchécoslovaquie ; le Phanar lui répondit, par une décision synodale, que tous les orthodoxes (de quelque langue qu'ils fussent) avaient été placés sous la juridiction de l'archevêque de Tchécolovaquie. Peu après, le synode de Karlovcy joignait ses protestations à celles de Mgr Euloge.

(2) *Orthodoxia*, I, 1926, p. 225 ; voir aussi sur la position de l'épiscopat russe de Karlovcy devant les projets de concile œcuménique, D'HERBIGNY ET DEUBNER, *op. cit.*, p. 197-205.

à l'attitude qu'avait prise son Église depuis que la question des paroisses russes en Europe était posée. Au métropolite Euloge, le patriarche répondait, après avoir exprimé la peine de la Grande Église devant la situation catastrophique de l'Église de Russie : « Pour ce qui concerne particulièrement l'affaire actuelle de Votre Grandeur, nous n'avons aucune difficulté de décider catégoriquement que cette interdiction, ou tout autre, prononcée contre vous par le soi-disant Synode épiscopal de l'étranger constitue un acte canoniquement illégal et qui, par conséquent, n'a aucune valeur ecclésiastique. La base même de cette soi-disant assemblée, comme organe de juridiction, est canoniquement illégitime ; des conseils et des ordres autorisés ont déjà été donnés, d'une manière répétée, relativement à la nécessité de sa dissolution et de la cessation de son activité multiple et nuisible. En répondant à Votre Grandeur et, par une décision synodique, en lui manifestant cette sentence en ce qui regarde les injonctions et les entreprises du Synode de Karlovcy, pour la tranquillité de sa conscience, nous prions... » Constantinople, le 18 juin 1927 (1).

Au métropolite Antoine, le patriarche Basile communiqua le texte de sa lettre à Mgr Euloge, ajoutant : « ...par elle, Votre Grandeur, et les frères dans le Christ qui sont avec Elle, pourront connaître la décision portée par nous sur ce sujet et en même temps notre jugement en général sur

(1) *Orthodoxia*, II, 1927, p. 134. Voici comment le métropolite Euloge formulait son appel au patriarche Basile (*ibid.*, p. 144) : il désire qu'un jugement authentique soit rendu, parce qu'il a tous les droits incontestables à l'administration des paroisses russes en Europe occidentale ; parce que tenant ces droits directement du patriarche Tychon, il n'est absolument pas obligé de se soumettre au Synode épiscopal pour l'étranger résidant en Serbie, lequel n'a pas (reçu) les mêmes droits de l'autorité ecclésiastique russe suprême et est privé en général de bases canoniques sérieuses ; parce que enfin, ni le Synode exécutif, ni le Concile général des prélats à l'étranger n'ont le droit de le priver de son pouvoir de juridiction sur son éparchie, de lui interdire de célébrer les fonctions sacrées ou de le renvoyer.

la position canonique et la juridiction de Votre Grandeur, qui, nous l'espérons, le prendra en considération dans son amour pour l'Église et son respect de l'ordre ecclésiastique... » (1).

Dans le même fascicule de l'*Orthodoxia*, une note d'inspiration officielle marquait le point de vue du patriarcat dans le différend qui avait surgi entre les deux hiérarques et à propos de la question russe en général. « Cette affaire, peut-on y lire, n'est pas liée au problème qui concerne toute l'Église russe orthodoxe. Les paroisses russes orthodoxes en Europe se trouvent aujourd'hui dans un état de complète séparation d'avec l'autorité ecclésiastique de Russie, aucune des factions qui s'y trouvent n'exerçant une autorité pratique sur elles. Or l'affaire actuelle concerne un différend entre deux prélats appartenant à la faction patriarcale. Le patriarche œcuménique d'ailleurs, à cause de son autorité canonique, ne pouvait fermer l'oreille à l'appel canoniquement à lui adressé par le métropolite Euloge ; pour cela et sans effleurer de la moindre façon la question toujours posée de la position canonique du dit prélat en Europe, en regard des droits de l'Église de Constantinople sur les paroisses orthodoxes d'Europe, il (le patriarche œcuménique) a décidé en faveur de Mgr Euloge et contre l'activité illégalement exercée en Serbie par le synode épiscopal russe... » (2).

Vis-à-vis des factions religieuses se divisant les fidèles de Russie, la position de Basile III fut la continuation logique de l'attitude de ses prédécesseurs. Aux côtés du patriarche Tychon, jusqu'en 1923, sous le règne de Meletios IV ; puis, peu à peu, à mesure que la situation interne de l'Église en Russie se faisait moins claire et surtout sous le pontificat de Grégoire VII, le Phanar prit une attitude de neutralité

(1) *Ibid.*, p. 135.
(2) *Ibid.*, p. 145.

dans les conflits qui divisaient les croyants. Basile III et, après lui, Photios II, correspondent indifféremment avec le Remplaçant du *locum tenens* patriarcal, Mgr Serge de Nižni-Novgorod, et avec le métropolite Benjamin, chef du groupe synodal de l'Église, qu'il s'agisse d'échanges de lettres pascales ou d'invitations au prosynode des Églises orthodoxes (1). Cette volonté de ne point prendre position dans les conflits a été souvent amèrement reprochée à la Grande Église ; elle fut interprétée comme une finesse politique ayant pour but d'éviter toute compromission dans le présent, afin de s'assurer un rôle d'arbitre plus efficace au moment du règlement final des questions russes ; d'autres interprétations furent encore ébauchées, on parla des prétentions papistes de l'Église de Constantinople (2), mais point n'est besoin, à notre avis, de rechercher si loin. Lorsqu'on constate la diversité des opinions qui partageaient les délégations orthodoxes réunies à la conférence de Vatopédi de 1930 par rapport à la question russe (3), on ne peut trouver extrême la position prise par la Grande Église ; on peut même aisément voir comme elle est en harmonie avec les principes si souvent rappelés au cours de ces *Notes*.

Incontestablement et depuis les débuts, le Phanar se tint sur la réserve devant les difficultés de l'Église de Russie. Il en sortit une première fois, à l'appel du métropolite Euloge contre le synode de Karlovcy ; une seconde fois, à la demande du même prélat suspendu de sa charge pastorale par le métropolite Serge de Moscou. A ce propos, tous les arguments canonico-théologiques furent repris au cours

(1) Voir par exemple, *ibid.*, II, 1928, p. 529, 533.

(2) Cité dans d'HERBIGNY ET DEUBNER, *op. cit.* p. 205 et sq.

(3) *Irénikon* a analysé la position des différentes autocéphalies devant la question russe, telle qu'elle s'est révélée à la conférence de Vatopédi, cf. IX, 1932, p. 5-60. *L'Église russe et les Églises autocéphales*. Le conclusions qui terminent cette étude montrent à elles seules l'incertitude qui animait les esprits.

de la controverse qui opposa S. S. le patriarche Photios II et le Remplaçant du *locum tenens* de Moscou, Mgr Serge de Nižni-Novgorod.

Afin d'éclairer nos lecteurs, disons d'abord un mot de la situation canonique de Mgr Euloge. Séparé du synode de Karlovcy en 1927, Mgr Euloge avait reconnu l'autorité du Remplaçant et de son synode provisoire et il s'était engagé à s'abstenir de tout acte public hostile au régime soviétique. Mais un ukase du 11 juin 1930 le suspendit de sa charge de chef des Églises russes de l'Europe occidentale et confia cette mission à l'archevêque Vladimir. On lui reprochait d'avoir pris part, le 10 mars de la même année, à une réunion de prières organisée pour la Russie souffrante, à Wesminster Abbey et d'avoir prêché dans une église anglicane de Londres dans des circonstances analogues. Malgré les protestations de l'intéressé, de ses évêques-vicaires et de son clergé, en date du 28 décembre, le synode de Moscou maintenait ses décisions, dissolvait la Direction diocésaine de Paris, citait Mgr Euloge devant son tribunal et le menaçait, ainsi que ceux qui n'obtempéreraient pas à ces injonctions, de la suspense *a divinis*. En outre, il confiait au métropolite Éleuthère le Lithuanie le soin des paroisses d'Europe occidentale. Après avoir une nouvelle fois consulté ses évêques-vicaires, et appuyé par l'unanimité de son conseil diocésain, le métropolite Euloge résolut de passer outre aux ordonnances de Moscou « d'un caractère politique et non ecclésiastique, dont les conséquences seraient funestes pour la vie religieuse du diocèse » ; il releva l'irrégularité judiciaire des ukases de Mgr Serge et, tout en reconnaissant que cette affaire devrait être réglée par le futur concile pan-russe, il décida, d'après les normes canoniques, d'en appeler au Patriarche œcuménique (1).

(1) Tout ceci fut retracé in-extension dans *Irénikon*, VIII, 1931, p. 66, 353 et 555. Nous ne pouvons mieux faire qu'y renvoyer ceux de nos

Examinons à présent dans le détail, ce que comporte l'appel de Mgr Euloge à la Grande Église ; voyons quelle reconnaissance de droit il implique et comment il rentre dans la ligne politique du Phanar. Sa lettre au patriarche Photios II, datée du 5 février 1931, fait d'abord l'historique de ses rapports avec le Remplaçant et son synode provisoire, pour en arriver à la narration de la rupture, amenée définitivement par l'ukase du 24 décembre 1930. Elle énumère ensuite les considérants qui ont amené le Métropolite et ses évêques-vicaires à rejeter la sentence du synode de Moscou ; ils sont au nombre de cinq, à savoir : 1, que l'ukase du métropolite Serge du 24 décembre 1930 ainsi que le précédent du 10 juin de la même année sont fondés sur des motifs non-ecclésiastiques ; 2, qu'il est en contradiction avec l'ukase du patriarche Tychon du 8 avril 1921, par lequel le métropolite a été lui-même investi des droits d'un évêque diocésain ; 3, que l'application de cet ukase est l'équivalent de la ruine de la vie religieuse des paroisses fonctionnant depuis 10 ans déjà ; 4, que l'ukase primitif du 10 juin a été rejeté formellement par les évêques, le clergé et les représentants de tout le peuple religieux réunis en assemblée diocésaine en 1930 ; 5, que cette ordonnance est opposée aux saints canons, parce qu'elle contient, administrativement, une sentence d'éloignement sans procès préalable et qu'elle menace l'intéressé d'une comparution devant un tribunal ecclésiastique, qui dans les circonstances présentes ne peut être constitué avec les garanties légales requises à la liberté judiciaire. Ces considérants étant rappelés, le métropolite formule son appel : « Moi, selon l'esprit

lecteurs qui désireraient de plus amples détails sur ces incidents. Une étude très fouillée du professeur P. N. Trembelas de l'Université d'Athènes a paru dans la revue *Ekklésia*, X, 1932, p. 195. sous le titre : *Τὸ περὶ τὰς ἐν Εὐρώπῃ ῾Ρωσικάς ᾿Ορθοδ. Παροικίας ἐγερθὲν Ζήτημα ἐξ ἐπόψεως κανονικῆς* ; nous y avons fait de larges emprunts.

(1) Voir le texte de cet appel. dans *Orthodoxia*, VI, 1931, p. 160-164.

des saints canons, en application des canons 9 et 17 du saint et quatrième concile œcuménique (1) et d'autres, je m'adresse à Votre Sainteté invoquant son secours ». Mgr Euloge poursuit en soulignant l'impossibilité où il se trouve de recourir à son juge naturel, qui serait l'autorité suprême ecclésiastique russe. Il indique ensuite de quelle façon il désirerait que s'effectuât l'intervention du Patriarche œcuménique, c'est-à-dire qu'il consentît à le recevoir provisoirement sous sa juridiction immédiate, jusqu'au rétablissement des conditions de vie normale de l'Église russe. Conséquemment, il ferait mémoire du patriarche à la sainte liturgie ; les paroisses et le diocèse conserveraient l'organisation autonome qu'elles tiennent de l'ukase du patriarche Tychon du 8 avril 1921 et de son ordonnance du 29 novembre 1920, qui prévoyait l'organisation des diocèses en cas de séparation forcée d'avec le centre de l'Église patriarcale, cela sous la protection et avec la bénédiction de la Grande Église. Le maintien du statut présent des paroisses russes

(1) Les canons invoqués du concile de Chalcédoine sont ainsi formulés : Canon 9. Si un clerc est en procès avec un autre clerc, qu'il ne délaisse pas (le jugement) de son propre évêque et ne recoure pas aux tribunaux civils, mais que d'abord il expose l'affaire devant son propre évêque, ou bien que la cause soit remise à deux arbitres acceptés par les partis. Si quelqu'un agit contre ces prescriptions, qu'il soit frappé des peines canoniques. Si un clerc a un procès avec son propre évêque, ou avec un autre évêque, qu'il soit jugé par le concile de la province. Si un évêque, ou un clerc est en contestation avec le métropolite de la province, qu'il saisisse de l'affaire l'exarque du diocèse ou le trône de la capitale, Constantinople, et qu'il soit jugé par lui.

Canon 17. Que les paroisses de campagne ou de village, appartenant à chaque éparchie, restent inviolablement (aux mains) des évêques, qui les possèdent, surtout s'ils les ont administrées depuis trente ans sans contestation. Si pendant ces trente ans quelque conflit est survenu ou survient à leur sujet, que ceux qui se disent lésés aillent devant le concile de la province. Si quelqu'un avait été lésé par son propre métropolite, qu'il en appelle à l'exarque du diocèse ou au trône de Constantinople et qu'il soit jugé par lui, ainsi qu'il a été dit. Si une ville est fondée par l'autorité impériale, ou si elle est restaurée, que l'ordre des paroisses ecclésiastiques s'adapte aux formes politiques et civiles.

est nécessité, tant par le désir unanime des évêques, des prêtres et des fidèles, que par l'urgence de préserver les biens et les possessions de l'Église contre les tentatives diverses qui pourraient être dirigées contre eux.

Cet aperçu de l'appel du métropolite Euloge permet de souligner le point de vue qui fut le sien. Il en a appelé au Patriarche œcuménique, non point, en tant que chef hiérarchique des territoires sur lesquels sont établies les paroisses russes qui forment son diocèse, c'est-à-dire l'Europe occidentale, il tait cet aspect de l'autorité patriarcale. Mais il s'adresse à l'évêque de la ville impériale, de la Nouvelle Rome à qui les conciles avaient reconnu le pouvoir de recevoir les appels des prélats, même appartenant à d'autres patriarcats ou diocèses ecclésiastiques. Il a soin de marquer que son juge naturel serait un concile russe et en cela il ne déroge pas à l'institution fixée par les canons qu'il invoque et qui font de l'évêque de la Nouvelle Rome un juge en appel au dessus des exarques des diocèses.

S. S. le patriarche Photios II agréa la requête par une lettre du 17 février 1931 (1). Se basant sur ses droits canoniques et en tant que mère de l'Église de Russie, prenant également en considération l'opinion de l'assemblée générale et du conseil diocésain sur le péril que couraient les paroisses d'Europe occidentale du fait d'un changement dans leur gouvernement, la Grande Église, par une sentence synodique, accepta l'appel de Mgr Euloge et prit son éparchie sous sa juridiction immédiate. Les modalités de cette adoption canonique furent conformes aux désirs exprimés par l'appelant : les paroisses ont gardé leur unité de direction et ont formé un exarcat du patriarcat œcuménique, dont le titulaire fut Mgr Euloge. Son organisation sera temporaire, jusqu'à ce qu'un règlement équitable du diffé-

(1) Voir le texte dans *Orthodoxia*, VI, 1931, p. 165, 166 et la traduction dans *Irénikon, loc. cit.*, p. 361-364.

rend ait pu intervenir. Toute disposition ou suspense contre les appelants, provenant d'une autre source que le patriarcat œcuménique, ne peut avoir d'effets canoniques. Le Patriarche terminait en recommandant au Métropolite de poursuivre son administration avec l'esprit qui l'avait animé jusque là, sans intervenir en rien dans les questions politiques.

L'intervention de Constantinople ne pouvait être accueillie facilement par Moscou. Aussi, passant outre à l'acte par lequel Mgr Euloge avait été reçu sous la juridiction immédiate du Phanar et le taxant d'anticanonique, tout en en attribuant la rédaction à une mauvaise information, Mgr Serge suspendit complètement le métropolite Euloge et ceux qui resteraient en communion avec lui. Il chargea le métropolite Éleuthère de Lithuanie de pourvoir à l'administration du diocèse, de faire connaître ces sentences, de les exécuter et éventuellement de recevoir les inculpés, s'ils venaient à résipiscence.

Mais en même temps qu'il prenait ces mesures contre son subordonné, le Remplaçant adressait au Patriarche œcuménique une protestation (1), dans laquelle il qualifiait son attitude d'anticanonique et ne lui trouvait d'autre explication qu'une connaissance imparfaite de l'état de la question.

Voyons sommairement quels étaient ses arguments. Tout d'abord, il ne peut être question d'un évêché russe à Paris ou en quelqu'autre ville d'Europe, en dehors des limites de l'Église russe autocéphale. Il n'y eut jamais en Europe que des paroisses russes, rattachées à des institutions ou à des colonies, qui dépendaient du métropolite de Saint-Pétersbourg, tout comme les paroisses grecques de l'U. R. S. S. relèvent du patriarche œcuménique et les exarques

(1) La traduction de cette lettre fut publiée dans *Irénikon*, *loc. cit.*, p. 555.

respectifs de leur patriarche. Dernièrement des réfugiés russes, sortis de Russie pour des causes politiques, se groupèrent autour des paroisses de l'Europe occidentale. Parmi eux se trouvaient un nombreux clergé et des évêques ; puisqu'il était impossible que le métropolite de Saint-Petersbourg gardât avec eux des relations canoniques, le patriarche Tichon confia au métropolite Euloge la direction des paroisses russes, c'est-à-dire qu'il l'institua, en quelque sorte, exarque du métropolite de Saint-Pétersbourg. Mais il ne fut pas question de la création d'un évêché, chose évidente par le simple fait que Mgr Euloge ne reçut le titre d'aucune ville située dans sa circonscription. — Ce premier argument est faible : le fait de l'existence antérieure des paroisses ne contredit pas la création ultérieure d'un diocèse qui, dans l'ordre des choses, devient nécessaire du fait des premières. La comparaison avec les exarques patriarcaux résidant à Moscou ne porte guère, car s'il était concédé à ceux-ci de pouvoir dépendre de leurs patriarches et de faire mémoire de son nom aux offices liturgiques, ils n'exerçaient de ce fait aucune juridiction. Quant aux recteurs des paroisses grecques, s'ils étaient approuvés à Constantinople, ils relevaient pourtant des évêques locaux dont ils commémoraient le nom à la liturgie. Sur la question de l'existence du diocèse, l'affirmation de Mgr Serge contredit celle de Mgr Euloge, mais outre que les larges directives données par le patriarche Tichon pouvaient comprendre la création de diocèses, toute l'organisation des paroisses avait revêtu la forme diocésaine, avec son assemblée et son conseil régulièrement convoqués, ses évêques-vicaires et son séminaire, et tout cela fonctionnait depuis plus de dix ans, sans avoir soulevé la protestation des autorités, dont dépendit successivement le métropolite Euloge, pas même celle de Mgr Serge, lorsque, à partir de 1927, son autorité fut reconnue par l'évêque de l'Europe occidentale. La question du titre épiscopal, enfin, est de nulle importance et l'exemple du

métropolite de Thyatire, gouvernant les Églises grecques d'Europe occidentale avec résidence à Londres, suffirait à le montrer.

Continuant son argumentation, Mgr Serge souligne que le métropolite Euloge et son clergé ont reconnu le patriarche de Moscou, dans la personne du Remplaçant et de son synode provisoire, comme leur autorité supérieure légitime, aux dispositions et au jugement desquels ils avaient le devoir de se soumettre. Ils sont dès lors des clercs du patriarcat de Moscou et ils le restèrent jusqu'au moment où, à cause de la violation répétée de leurs engagements, le Remplaçant fut obligé de les éloigner du gouvernement des paroisses russes. Comme ils se refusèrent alors d'obtempérer aux décisions prises à leur sujet, ils furent traduits devant le tribunal patriarcal pour violation des canons 31 et 34 des Apôtres, 14 et 15 du Concile double (1) et tout acte juridictionnel ou liturgique leur fut interdit avant la décision judiciaire. — Mais si le métropolite Euloge et son clergé reconnurent comme leur autorité légitime supérieure le Remplaçant et son synode temporaire, n'est-ce pas un signe qu'ils étaient communément reconnus comme constituant une éparchie indépendante et nulle-

(1) Voici le texte des plus marquants de ces canons :

Canon 34 des Apôtres : Les évêques de chaque nation doivent savoir qu'il est un premier parmi eux et ils doivent le considérer comme leur chef et ne rien faire sans son avis. Que chacun fasse seulement ce qui concerne sa propre paroisse et les régions qui lui sont soumises. Mais que personne ne fasse rien sans l'avis de tous. Ainsi la concorde règnera et Dieu sera glorifié...

Canon 14 du Concile double. Que si quelqu'évêque, prenant prétexte d'un délit dont on accuserait son propre métropolite, se sépare lui-même de sa communion avant qu'une sentence judiciaire ait été rendue et ne cite pas son nom, ainsi qu'il est d'usage, dans la divine mystagogie, le saint concile décide qu'il sera déposé, si seulement en se séparant de son propre métropolite il n'a fait qu'un schisme. Chacun, en effet, doit connaître les limites de son autorité et ni le prêtre ne doit pas mépriser son propre évêque, ni l'évêque son métropolite.

ment comme un exarcat de la métropole de Saint-Pétersbourg. Incontestablement, Mgr Euloge aurait dû, dès son installation à Paris, en vertu de l'ukase du patriarche Tichon du 8 avril 1921, légaliser sa situation devant le patriarcat œcuménique sur le territoire duquel il s'établissait. Ceci étant posé, le Remplaçant et son synode ne peuvent se justifier d'avoir suspendu quatre évêques sans jugement préalable. En effet, la suspense temporaire, considérée comme mesure administrative, s'impose sans doute en des circonstances exceptionnelles, principalement lorsqu'un scandale provoqué par un grave égarement de l'inculpé exige une répression et un remède immédiat (1). Dans le cas présent, au contraire, l'application des mesures autoritaires du synode de Moscou aurait provoqué le trouble et la confusion. Puisque la suspense n'avait pas été portée canoniquement, les accusés avaient le droit d'en appeler à l'Église prototrône, exerçant le droit de recevoir les appels. Celle-ci l'ayant agréé et ayant suspendu provisoirement la sentence portée, jusqu'à la réunion d'un tribunal régulier se trouvait dans les limites de ses droits canoniques.

Ces premiers arguments de Mgr Serge avaient surtout comme but d'incriminer davantage le métropolite Euloge. Sans attaquer ouvertement l'acte du patriarche Photios, en citant ultérieurement, le canon 10 des Apôtres, il voulait mettre en relief son anti-canonicité. Ce canon est ainsi formulé : « Si un évêque reçoit ceux-ci (il s'agissait dans le canon précédent de clercs suspendus par leur Ordinaire)

(1) La destitution d'un évêque ou sa déposition de son siège et son remplacement par un autre, sur la seule base d'un échange de deux lettres et sans un examen attentif préalable, encore plus lorsque la confiance de ses ouailles continue à l'entourer, constitue manifestement un excès de pouvoir. Parce que, selon le canon 87 du concile de Carthage «... il ne peut paraître juste à aucun chrétien que l'évêché lui soit enlevé, avant l'issue de l'action engagée à son sujet ». La peine ne pouvait en aucune façon être infligée, comme moyen de gouvernement, mais après une convocation de l'inculpé et un jugement consécutif à ses explications.

qui se trouvent dans sa résidence en tant que clercs, comptant pour rien la suspense portée contre eux, qu'il soit excommunié comme un docteur d'insubordination ». Le premier canon du concile tenu en l'église de Sainte-Sophie par Photios porte les prescriptions suivantes : « Le concile saint et œcuménique décide que si quelque clerc, ou laïque, ou évêque d'Italie, séjournant en Asie, en Europe ou en Libye se trouve frappé de déposition ou d'anathème par le pape Jean, il le sera aussi auprès de Photios, le saint patriarche de Constantinople... » Enfin le canon 105 de Carthage, rappelé lui aussi dans cette lettre, prévoit que si un clerc n'est pas reçu à la communion en Afrique et l'obtient dans les pays d'outre-mer, il s'expose à une peine plus sévère, même à l'expulsion des rangs du clergé.

On ne peut mieux exprimer la contre-partie de ces thèses qu'en analysant la lettre synodique du patriarche Photios II, en réponse à celle de Mgr Serge (1). Le patriarche proteste d'abord qu'il n'a agi en toute chose que pour le bien général de l'Orthodoxie, en pleine connaissance de cause et en accomplissement du devoir canonique et moral, qui incombe à la Grande Église. Il marque ensuite le droit qu'il aurait eu, depuis longtemps, de s'ingérer dans l'organisation des paroisses russes d'Europe occidentale, qui se trouvaient dans son ressort canonique. S'il s'est abstenu de le faire, c'est en vue d'un plus grand bien et pour ne pas donner lieu à des troubles possibles. Toutefois, lorsque la question s'est posée d'elle-même par l'appel du métropolite Euloge, la Grande Église ne pouvait plus tergiverser. Elle a, en effet, le devoir et le droit d'intervenir, en sa qualité de juge canonique sur le territoire où l'agitation du peuple orthodoxe commençait à s'élever et, puisqu'elle est chargée de la sollicitude générale de toutes les Églises orthodoxes

(1) Voir le texte dans *Orthodoxia*, VI, 1931, p. 346-349 ; la traduction dans *Irénikon*, VIII, 1931, p. 560-564.

dans leurs nécessités, pour ne rien dire des liens étroits et des obligations, qui de temps immémorial l'attachent à l'Église de Russie, sa sœur bien-aimée. Une fois ces droits incontestables rappelés, le patriarche notait qu'il aurait pu recourir à d'autres moyens canoniques, comme soumettre les dites paroisses à son métropolite pour l'Europe occidentale, Mgr Germanos de Thyatire (1). S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il n'a eu en vue que la situation générale et le bien commun, et qu'il a voulu limiter son intervention au but immédiat qu'il s'était proposé, c'est-à-dire secours à fournir à des groupements orthodoxes et assurance de la sérénité et de la pacification générale. Le caractère provisoire qu'il avait donné à ses décisions, ajoutait-il, montrait suffisamment la droiture de ses intentions. Les choses resteront telles jusqu'au moment où l'Église de Russie aura retrouvé son unité et où il sera possible de traiter avec un seul chef la représentant toute entière et, si cette pacification tardait, jusqu'au jour où le prosynode se réunira ; ce sera alors à lui de régler la question. Tout naturellement alors le Patriarche s'étend longuement sur la nécessité de pacifier l'Église russe ; il insiste auprès de son correspondant, afin que soit hâtée la réunion d'un concile général pan-russe, où seraient représentées les différentes factions ecclésiastiques. Enfin il termine en demandant le rappel du métropolite Éleuthère et la cessation de son activité sur le territoire de l'Europe occidentale.

La lettre de S. S. Photios II, il faut le reconnaître, tout en maintenant les principes souvent rappelés de la politique du patriarcat était empreinte d'un véritable esprit fraternel et rédigée en des termes extrêmement mesurés. Elle avait

(1) Chose curieuse, Mgr Serge aurait préféré voir les paroisses russes soumises au métropolite de Thyatire, exarque de Constantinople pour l'Europe occidentale. Mais combien alors aurait-on proclamé « le papisme » du Phanar ! N'est-ce pas un indice des raisons politiques qui animèrent le Remplaçant ? (*Cfr Irénikon, loc. cit.*, p. 569).

soin d'indiquer que, pour ce qui concerne les orthodoxes russes, les mesures prises sont d'un caractère provisoire et n'ont d'autre but que de sauver la foi d'un grand nombre de fidèles. Le seul point qui ait pu paraître dur aux Russes du groupe patriarcal, tant en Russie que dans l'émigration, c'est que le patriarche Photios reprenait la thèse qui, depuis Grégoire VII, était devenue officielle à Constantinople, à savoir qu'aucune des fractions de l'Église de Russie ne représente à elle seule l'ancienne Orthodoxie russe ; le métropolite Serge n'est donc pas considéré au Phanar comme le protohiérarque de l'Église russe, mais comme le chef de la fraction patriarcale de cette Église.

Ce document ne mit pas fin à la discussion. En date du 15 octobre, le Remplaçant adressait à Constantinople une réponse (1), où les principes, qui avaient fondé l'intervention du patriarche Photios, étaient battus en brèche d'une façon assez inamicale. Mettant en doute que le patriarche œcuménique ait un devoir moral et canonique de sollicitude envers toutes les Églises, la lettre se refuse de discuter cette question quant au fond, mais elle s'en prend au canon 17 du quatrième concile œcuménique, qu'elle interprète avec Zonaras dans un sens restrictif, c'est-à-dire que Constantinople n'aurait le droit de recevoir les appels que des évêques de son patriarcat et nullement de ceux d'autres périphéries ecclésiastiques. Contre cette interprétation on peut aisément faire valoir qu'elle est propre à son auteur et qu'elle va contre la pratique de l'Église. Nous avons analysé celle-ci au commencement de ces *Notes* et nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons écrit. Le témoignage du patriarche Tichon pourrait corroborer cet ensemble de faits ; il écrivait au patriarche Germain V, le 15 mai 1918 : « Durant les temps affreux de la ruine et de l'esclavage de la terre russe, les

(1) *Cfr* la traduction de ce document, dans *Irénikon*, IX, 1932, p. 265.

guides spirituels du peuple, l'évêque Alexis, métropolite de Moscou et son saint ami, l'homme de Dieu, Serge de Radonež, trouvèrent pour eux un appui spirituel et un encouragement dans leur communion avec leur Mère la Grande Église. L'évêque Alexis s'adressait à son père spirituel le patriarche Philothée... Le patriarche œcuménique fortifiait l'œuvre de saint Serge et encourageait l'homme de Dieu dans ses entreprises. Dans notre perplexité nous tournons les regards vers la Grande Église de Constantinople, et nous la prions d'unir ses prières vers Dieu notre grand Bienfaiteur à celles de l'Église russe ».

Mgr Serge attaque ensuite l'affirmation qui veut que le territoire de l'Europe occidentale, où l'affaire du métropolite Euloge a surgi, soit du ressort du patriarcat de Constantinople. Le canon 28 (1) du concile de Chalcédoine, dit-il, détermine très nettement ses limites, qui sont la Thrace, le Pont, l'Asie proconsulaire et les éparchies qui se trouvent parmi les barbares de ces régions, c'est-à-dire, selon Balsamon, les Alains et les Russes, les uns ressortissant à la région pontique et les autres à la Thrace, en d'autres mots, aux régions de la mer Noire qui relèvent de Constantinople. Les pays d'Europe appartenaient au pape de Rome. Après le schisme aucun acte ecclésiastique ne les a soumis à Constantinople ; c'est pourquoi la Grèce et la Russie et toute Église autocéphale orthodoxe y fondaient librement

(1) Les théologiens russes s'en prennent volontiers au canon 28 de Chalcédoine, lorsqu'ils veulent battre en brèche les privilèges de l'Église de Constantinople. Le professeur S. Troïcky le fait avec un luxe d'érudition (cité par d'Herbigny et Deubner, *op. cit.*, p. 296-208), mais il ne semble attacher d'importance qu'au temps même où se tint le quatrième concile œcuménique, il néglige la longue évolution, que nous avons retracée dans ces *Notes* ; ce n'est qu'à son terme, c'est-à-dire, après le schisme des Églises et comme couronnement d'un ensemble de définitions conciliaires que les privilèges de la Grande Église apparaissent complets. Mgr Serge commet la même omission ; en s'en prenant uniquement à l'interprétation du canon 28, il oublie que ce canon n'est que l'anneau de toute une chaîne.

des paroisses sans demander l'approbation du patriarcat. Vouloir restreindre l'interprétation du célèbre canon 28 aux seuls territoires occupés par les barbares dépendant des provinces de Thrace et du Pont, c'est incontestablement aller contre les faits. Si, en effet, on se reporte à la période immédiatement postérieure au schisme de 1054, on devra constater qu'aucune Église orthodoxe autocéphale n'existait et n'avait juridiction en Europe hormis celle de Constantinople. Toutes les Églises, qui se sont formées dans la suite, on pris d'elle la *χειραφέτησις*, soit qu'elles fussent situées sur les territoires reconnus comme ceux de Constantinople dès avant le schisme, ainsi qu'il en fut pour les Églises nationales des Balkans, soit qu'elles débordassent de ses limites, comme par exemple la métropole de Karlovcy et les différents évêchés orthodoxes de l'ancienne monarchie austro-hongroise. La proximité plus grande et la facilité des relations suffisaient d'elles-mêmes à fonder la juridiction de Constantinople sur les territoires d'Europe. Que si le témoignage des faits ne suffisait pas, Balsamon, invoqué à tort par Mgr Serge, nous apporterait celui des saints canons, attribuant au patriarche de Constantinople tous les privilèges de celui de Rome et exclusivement à lui, après le schisme des Églises. Vouloir tirer argument de la liberté laissée aux Églises de Russie et de Grèce de fonder des paroisses en Europe, c'est ne pas considérer que ces fondations, pour nombreuses qu'elles fussent avant la grande guerre, n'avaient aucun caractère diocésain, mais étaient seulement des églises « ktitoriques », attachées à des ambassades ou à quelque grand personnage qui en assurait l'existence. Constantinople aurait pu revendiquer dès lors le droit de la mémoire liturgique, mais ce simple fait méritait-il de soulever d'éventuels conflits ?

De plus, continue Mgr Serge, *dato et non concesso*, que l'Europe occidentale appartienne à la juridiction du patriarche œcuménique, comment une paroisse relevant depuis

plus de trente ans d'une éparchie peut-elle en être détachée, puisque le canon 17 de Chalcédoine prévoit qu'après ce laps de temps semblable paroisse doit demeurer en la possession de l'occupant. « En outre, poursuit-il, dans l'affaire du métropolite Euloge, nous ne sommes pas seulement en présence d'une simple soustraction de paroisses. Ici un évêque d'une Église autocéphale, cité devant le tribunal épiscopal par son propre supérieur (sous la juridiction duquel il est resté, d'ailleurs de par son libre choix), et privé, par une mesure préventive, du droit de gouverner et plus tard de célébrer, est reçu, malgré tout cela, dans la communion par le chef d'une autre Église autocéphale, relevé de l'interdiction de célébrer et de gouverner, et même soustrait sans examen ultérieur à la juridiction de son propre supérieur ». Ne peut-on remarquer que les paroisses, une fois élevées en diocèse, ne peuvent plus être assimilées au cas prévu par le canon 17 de Chalcédoine ? Cette difficulté concorde ainsi avec celle qui est déjà présentée dans la première lettre du Remplaçant, à savoir que les paroisses d'Europe occidentale n'avaient jamais constitué un diocèse. La seconde objection du Remplaçant tend tout simplement à nier le droit d'appel, partant le canon 9 de Chalcédoine et toute la tradition que nous avons relevée jusqu'ici. En l'occurrence, Mgr Euloge, déclaré déchu sans aucune procédure préalable, fut remplacé, en vertu d'un ukase, par le métropolite Éleuthère de Lithuanie. Invoquant en appel la protection du patriarcat, il ne se déroba pas à la juridiction judiciaire de son chef légitime ; mais les mesures anticanoniques et illégitimes portées contre lui furent simplement levées, jusqu'au moment où, avec toutes les garanties d'un examen minutieux, un tribunal russe légalement constitué puisse juger l'affaire.

Cette lettre reçut-elle une réponse de Constantinople ? Nous l'ignorons ; rien ne fut publié et la polémique n'eut d'autre écho que l'intervention déplacée du patriarche

Barnabé de Serbie (1). Les paroisses russes d'Europe occidentale vivent en paix, sous la juridiction de la Grande Église, avec toujours à leur tête le métropolite Euloge.

* * *

Le patriarcat de S. S. Photios II compte à présent cinq années révolues de gouvernement. Tant dans les affaires russes que dans celles qui troublèrent la paix du patriarcat d'Antioche, l'influence pacificatrice de la Grande Église put se faire sentir. Si elle ne fut pas également heureuse vis-à-vis de tous les problèmes qu'elle avait à résoudre, question albanaise, réunion du prosynode, difficultés avec Belgrade, on a pourtant l'impression que ces questions sont en voie de solution. En regard des essais de rapprochement anglo-orthodoxe d'autre part, les Églises sœurs ont fait montre d'une véritable cohésion (2).

Terminant ces trop longues *Notes*, nous voudrions rappeler la réponse du patriarche Denys III Vardalis et des patriarches orientaux au tsar de Russie Alexis, qui les interrogeait pour savoir, si « tout jugement des autres Églises était porté en appel devant le trône de Constantinople et si chaque affaire ecclésiastique recevait de lui sa solution » ? Le *tomos* patriarcal publié à cette occasion s'exprimait ainsi : Ce privilège appartenait autrefois au Pape de Rome, avant que l'Église catholique n'eut été déchirée par son orgueil et sa malveillance. Lorsqu'elle le fut, toutes les affaires des Églises furent différées au trône de Constantinople et elles reçurent de lui leurs décisions, parce que, selon les canons, c'est lui qui jouit des mêmes primautés que l'ancienne Rome. Le quatrième canon

(1) Cfr *Irénikon*, XI, 1934, p. 157.

(2) Voir nos articles : La délégation orthodoxe à la conférence de Lambeth, *Irénikon*, VIII, 1931 ; p. 241 ; Anglicans et Orthodoxes, *ibid.*, IX, 1932, p. 152.

du concile de Sardique dit en effet : si quelque évêque est déposé par le jugement des évêques de sa région et s'il réclame une nouvelle instance pour sa justification, qu'on ne lui donne pas un successeur, avant que l'évêque de Rome, ayant jugé l'affaire, ait rendu sa sentence. Que ce privilège ait été transféré au siège œcuménique, tu peux le savoir par de nombreux arguments, non moins que par les commentaires du grand livre des lois et par Balsamon, qui dit : Les privilèges définis pour le Pape ne sont pas exclusifs, mais peuvent être entendus en même temps de l'évêque de Constantinople ; et, maintenant que l'évêque de Rome s'est séparé de l'Église catholique, ces privilèges se rapportent seulement au trône œcuménique. Si les autres patriarches sont d'accord, lorsqu'une affaire est importante, la sentence prononcée sera irrévocable » (1).

HIÉROMOINE PIERRE.

(1) Kallinikos DELIKANIS *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, tome III, p. 102, 103.

Oecumenica.

Irénikon aurait dû signaler depuis longtemps la naissance d'*Œcumenica*, revue de synthèse théologique, éditée sous les auspices du Conseil des relations étrangères de l'Église anglicane (1). Mais, plutôt que de souhaiter à ce confrère anglican de langue française, quelques mots brefs de bienvenue, nous avons préféré attendre une information plus complète, afin de lui rendre un hommage non moins sincère mais plus réfléchi. Avouons cependant ne posséder jusqu'à présent que les deux premiers fascicules de 1934 (sans doute par un fâcheux retard d'expédition). Reculer ces lignes au-delà du nouvel an nous aurait semblé peu opportun, parce que *Œcumenica* est, dans le domaine unioniste, un événement de l'année qui finit. Préciser la portée de cet événement, c'est ce que nous nous proposons ici.

« *Œcumenica* ne veut être que le témoin objectif et fidèle de l'idéal anglican » (p. 5) ; elle désire être un organe de liaison entre l'Angleterre et les chrétiens du monde entier (cela explique le choix du français comme langue de rédaction), parce que l'époque du « splendide isolement » est close. Ce début de programme énoncé dans *Notre But*, éditorial qui suit l'encouragement primatial de l'archevêque de Cantorbéry, est fort attrayant pour tout continental qui n'a pas su ou n'a pas eu l'occasion de pénétrer l'anglicanisme avec autant de profondeur par exemple, que le Dr Brilioth, doyen et professeur à Lund (Suède), que la revue complimente pour sa pénétration. Le programme

(1) Revue trimestrielle ; S. P. C. K. Northumberland Avenue, Londres, W. C. 2.

devient plus attrayant encore quand on prend connaissance de la liste des ouvriers qui sont chargés de l'exécuter ; ce sont pour la plupart des personnalités anglaises et continentales très en vue et d'une grande distinction. Saisissons cette occasion pour dire que dès l'ouverture des fascicules de la revue, on ressent la vive impression d'être en bonne compagnie, au milieu d'hommes intégralement cultivés, tant intellectuellement que moralement et d'une façon tout simplement mondaine, dans le meilleur sens du mot. L'humanité anglicane, nourrie par l'universalisme de l'empire britannique et lointaine à tout air de province, ne nous semble pas avoir démenti ici sa réputation. Cette première impression ne disparaît pas plus tard et reste une des meilleures qu'on retire de la lecture.

Mais revenons-en à l'Éditorial, car le programme continue et se développe. Il couvre cinq pages denses d'idées, celles-ci s'enchaînent fort bien, avec clarté et élégance, malgré l'illogisme qu'affectionnent, dit-on, les Anglais. Notre analyse portera sur les points de cet exposé qui nous ont frappés par leur valeur de méthodologie unioniste ; ce terrain, en effet nous est plus familier que l'idéal anglican, à propos duquel nous avons encore tout à apprendre (1).

* * *

Œcumenica, malgré son caractère anglican, prétend être une revue œcuménique, de synthèse théologique. Ou plutôt, nous nous exprimons mal, elle se prétend telle *parce que* elle représente l'idéal anglican. De là, l'exergue prise chez Joseph de Maistre : « Si jamais les chrétiens se rapprochent

(1) Disons ici, pour la clarté de l'exposé, que le caractère spécifique de l'anglicanisme, suivant *Œcumenica*, est la fusion harmonieuse de trois tendances chrétiennes : la catholique, l'évangélique et la moderniste. Ces trois points sont longuement développés dans la première partie de l'Éditorial.

comme tout les y invite, il semble que la motion doit partir de l'Église d'Angleterre ». Notre ignorance nous empêche de porter un jugement sur les dispositions œcuméniques de l'anglicanisme, qui seraient dûes aussi bien aux conditions historiques qu'aux dispositions psychologiques du peuple anglais. Il semble logique aussi de ne pas commenter l'énumération classique des principes essentiels du catholicisme qu'on rencontre avec satisfaction au début de la lecture, et qui sont dits faire partie intégrante de l'anglicanisme : Saintes Écritures, *Credo* des Apôtres et de Nicée, épiscopat et sacrements. Nous n'y apprendrions rien de nouveau, et nos confrères d'*Œcumenica* connaissent d'avance les objections, classiques aussi, que nous pourrions faire à l'insuffisance de cette énumération. C'est en effet ici un point fondamental, et, si l'accord y existait entre nous, l'union ne serait plus à faire. En attendant, *Œcumenica* invite tous les travailleurs de l'unité chrétienne à ce qu'elle appelle « synthèse théologique ». Il ne faut pas comprendre ce terme vulgairement, de la façon commune qui y voit une unification dialectique. Il a ici un sens beaucoup plus large et moins intellectuel. La « synthèse théologique » qu'on nous propose est une *intégration de tous les dons chrétiens*, de tout ce qu'il y a « d'excellent, de grand, de positif, de saint, c'est-à-dire de divin dans toutes les communions chrétiennes. Minimiser les diversités saintes est un sacrilège ; il faut les exalter car elles sont de Dieu » (p. 6). Cette « synthèse » suivra la rupture de l'ancien isolement et sera un enrichissement religieux. Pour la réaliser, il faut surmonter des obstacles encore nombreux : « Les préjugés et les malentendus se sont accumulés et solidifiés pendant des siècles, lentement et à petits coups, brisons-les, analysons soigneusement les formules et les définitions malheureuses, insuffisantes ou simplement mal comprises » (ibid.).

Quel est donc le chrétien qui ne vibrerait pas à entendre ces paroles ? N'est-ce pas presque un truisme que d'affirmer

la légitimité dans l'Église de ce qui est bon, saint, grand et positif ? Sans doute, mais il est moins commun et plus difficile de le découvrir, de le juger et de l'accueillir.

Le découvrir d'abord. L'isolement qu'*Œcumenica* invite à surmonter n'est heureusement plus aussi grand de nos jours qu'il y a quelque vingt ans, quand le prince Max de Saxe accusait certains catholiques (cela lui était plus facile parce qu'il s'adressait à ses frères les plus proches), d'un provincialisme obstiné, fermé aux problèmes orientaux.

« Nous ne sortons pas de notre maison, nous ne lisons que nos livres, nous n'envisageons les questions que de notre côté » (1). Depuis, beaucoup d'eau a passé. Sont venues les directives des Souverains Pontifes, qui avaient pour but de remédier à cet état de choses, et que nos lecteurs gardent certainement encore en mémoire. On a parlé aussi depuis, du rapprochement psychologique qu'*Irénikon* ne prétend pas avoir inauguré, mais auquel il s'applique depuis la première heure. Cette méthode, sans porter le nom de « synthèse théologique », n'en a-t-elle pas un peu l'esprit ? Constatation peu étonnante d'ailleurs, puisque les deux méthodes aiment à nommer le cardinal Mercier parmi leurs inspirateurs.

Les juger ensuite. Ici, notre unanimité ne pourra plus être aussi parfaite, à cause des critères différents qui doivent nécessairement diriger ces jugements. Encore faut-il qu'ils ne soient pas trop rapides et qu'ils soient bien informés.

Accueillir enfin les choses qu'on a jugées bonnes, s'enrichir au contact de la pensée et des expériences des autres chrétiens, s'ouvrir des horizons plus larges, quoi de plus beau ? Il y a cent ans, Joseph de Maistre disait déjà que « l'inappréciable réunion, qui fermerait les plaies du XVIe siècle (nous ajoutons, et du XIe aussi) nous perfectionnerait

(1) *Pensées sur la question de l'Union des Églises*, p. 21.

nous-mêmes dans l'exercice de notre religion » (1). Et de nos jours, pour ne citer que lui, le P. Bourgeois nous invite au même enrichissement dans son appel écrit, *L'appel des races au catholicisme* (2).

Jusqu'à présent donc, sauf des divergences de principes inévitables, « synthèse théologique » et rapprochement psychologique peuvent marcher de pair. Si la cause est plus avancée aujourd'hui, il n'en est pas moins actuel de rompre toujours de plus en plus l'isolement entre chrétiens.

* * *

Il semble intéressant de s'attarder plus longuement à des difficultés que la « synthèse théologique » présente à nos yeux. Ces difficultés, nous ne les trouvons pas — ou guère — énoncées dans l'éditorial d'*Œcumenica* ; cela ne veut certainement pas dire que ses auteurs les aient ignorées. Aussi bien ce que nous voulons faire ici est peut-être en soi inutile ; en tous cas, il ne l'aura pas été à nous-mêmes.

Quand *Notre but* dit à la p. 2 que la « synthèse théologique » doit de toute nécessité « précéder et préparer la réunion chrétienne », et à la p. 7 que « demain il faut que l'Église soit une, que le Christ, dans toute la majesté de son Église, « une, sainte, catholique et apostolique », se lève et conduise les nations à leur destinée divine », la « synthèse théologique » est considérée, croyons-nous, sous son jour le plus vrai de *moyen* pour amener l'union des chrétiens. Mais même sous ce vrai jour, elle a peut-être une prétention exclusiviste que nous ne pouvons pas admettre, parce que d'autres méthodes sont, à nos yeux, sinon aussi efficaces,

(1) Cité par A. Michel dans *Orient et Occident doivent se compléter (Le mouvement des idées et des faits*, 1930, Juin, n° 79, p. 86).

(2) *Irénikon* en donne de larges extraits dans le 1er fascicule de cette année.

au moins aussi légitimes (1). De plus, à lire l'Éditorial en entier, on ne peut se défaire de l'impression que même le but de la « synthèse », la réunion, est considérée sous un angle insuffisamment élevé ; que, de moyen, cette « synthèse » tend à devenir elle-même fin, et que le côté subjectif de l'Église tend finalement à absorber tout le reste. C'est ici qu'il nous plairait, comme nous l'avons dit déjà, de commenter cette insuffisance au moins apparente par un besoin de hiérarchiser les valeurs chrétiennes, besoin qui est toujours si nécessaire dans le travail unioniste.

* * *

La première difficulté est une difficulté théologique. Un catholique a toujours présente à l'esprit la vérité fondamentale que l'Église visible est avant tout et par-dessus tout un instrument objectif de salut, le Sacrement des sacrements. « Je demanderai donc une fois de plus toujours, qu'est-ce que l'Église ? C'est l'organisation de la vie en vue des fins surnaturelles. Et que sont les fins surnaturelles ? C'est l'achèvement de l'homme par son épanouissement dans le divin » (2). Si la fin de l'Église est la divinisation de l'humanité, l'union de tous les chrétiens dans l'Église doit avoir pour raison finale leur divinisation aussi ; divinisation ontologique d'abord, ordonnée à une destination transcendante et éternelle, mais aussi, comme conséquence une « divinisation » psychologique déjà dans ce monde. Cette dernière doit toujours rester subordonnée dans notre estimation à la première, même quand elle se manifeste sous ses formes les plus hautes de la « théologie », au sens vital d'*Œcumenica*. Mais c'est pour cela aussi, nous semble-t-il, que le travail humain pour l'union des chrétiens,

(1) Voir entre autres D. L. Beauduin, *Notre travail pour l'Union*, *Irénikon*, t. VII, p. 385-401.

(2) A.-D. Sertillanges, *L'Église*, t. II, p. 164, Paris, 1921.

tout en poursuivant une fin transcendante à l'intégration des expériences religieuses les plus authentiques, les plus légitimes et les plus belles, ne veut pas et ne doit pas ignorer cette « synthèse théologique » sans lui attacher pour cela une valeur religieuse disproportionnée. Répétons-le encore, on ne trouve pas cette disharmonie explicitement formulée dans l'éditorial d'*Œcumenica*, mais son atmosphère générale nous la suggère : la hiérarchisation que nous avons essayé de faire, ne pourra pas nous attirer le reproche de négliger la nature théandrique de l'Église, que la théologie anglicane aime à magnifier, d'en sous-estimer l'aspect humain, de préconiser une « nuit obscure » unioniste.

Ensuite — nous poursuivons toujours notre difficulté théologique — si le catholique considère en premier lieu le côté objectif et sanctificateur de l'Église, s'il voit d'abord dans l'Église visible le grand sacrement dont il veut étendre les effets par ses efforts, si ce n'est pas avant tout les *effets* de la sanctification qui l'intéressent quand il parle d'Église, mais les *moyens*, il n'en oublie pas moins que ces moyens sont ordonnés à la sanctification subjective, qu'ils sont relatifs et que la liberté de l'Esprit est absolue. Le côté subjectif de la sanctification, dont aucune autorité humaine ne peut tracer les limites, attire donc aussi un catholique ; il peut et doit respecter souverainement l'action du Saint-Esprit dans les hommes, là où elle lui apparaît (c'est précisément ici un point délicat, dans lequel nous ne voulons pas entrer). « Montrez-nous ce que l'Esprit-Saint a fait chez vous. Voyez ce qu'il a fait chez nous » (p. 6). Phrase profondément chrétienne, mais un catholique aimerait encore mieux, en parlant d'Église, voir et montrer, quand il e t possible de le faire, les moyens que le Saint-Esprit prend pour agir dans l'homme ; et puis, le respect pour l'action du Saint-Esprit, ne s'impose-t-il pas surtout là où elle nous est divinement assurée ? Ni l'hagiographie la plus authentique, ni les révélations privées les plus extraordinaires ne peuvent

remplacer ou prendre le pied sur la Révélation et les stipulations évangéliques de la Nouvelle Alliance. Sans doute, l'Éditorial pour élaborer la « synthèse théologique », mentionne-t-il les éléments déjà énumérés du catholicisme qui font partie intégrante de ce que nous appelions le grand sacrement, l'Église visible, mais, dans la suite, il n'est plus parlé, croyons-nous, que du côté subjectif de l'Église, Église invisible. Nos réflexions élémentaires ne prétendent pas apprendre quelque chose aux auteurs de l'Éditorial, elles veulent être seulement une mise au point plus ou moins heureuse de la difficulté ressentie en le lisant (1).

Nous voyons encore dans *Notre But* une difficulté psychologique mais religieuse tout de même. La méthode psychologique que nous préconisons reste toujours pour nous une méthode parmi d'autres, et ainsi sa teinte d'aristocratisme, car elle s'adresse à une élite, ne nous a jamais inquiétés (2). La question devient beaucoup plus délicate quand la synthèse théologique semble présentée comme moyen unique et même comme fin en soi, et quand l'avenir ecclésiastique est considéré sous son aspect d'enrichissement « théologique ». Quels sont alors la place et le rôle des chrétiens auxquels il n'est pas possible, pour bien des raisons, d'atteindre à la haute culture religieuse dont *Œcumenica* se fait le héraut ?

* * *

Venons-en maintenant au second point, qui nous a arrêté dans l'Éditorial : le caractère œcuménique de la revue. Nous avons déjà dit ne pas vouloir juger, par suite de notre ignorance, de l'œcuménicité de l'Église d'Angleterre, même *a priori*. Nos réflexions porteront uniquement sur ce que

(1) L'Éditorial n'explicite pas non plus l'aspect surnaturel ascétique (solidarité de prières et de sacrifices) du travail pour l'union que D. L. Beauduin mettait en conclusion, mais à la première place, de son article déjà cité.

(2) Voir D. L. Beauduin, *art. cit.*, p. 394.

dit l'Éditorial, et sur ce que le contenu de la revue illustre. La revue est appelée œcuménique, parce qu'elle cherche la « synthèse théologique », peu nous importe maintenant que ce soit comme fin ou comme moyen. La « synthèse » nous semble comprise sur le modèle du christianisme que M. Visser 't Hooft a baptisé du nom de « catholicisme non-romain ». Appuyons cette observation par une citation : « Il n'est possible d'exposer et d'étudier l'anglicanisme qu'en fonction des systèmes qui lui sont *apparentés* » (c'est nous qui soulignons). Principe de méthode excellent, mais limitateur. D'ailleurs, la constatation de principe se confirme au moins dans les deux fascicules que nous possédons : ainsi, p. 78, il est dit que le livre de M. Visser 't Hooft peut mieux faire comprendre la position de la revue, et, de plus, la liste des collaborateurs fait voir que même ceux qui sont évangéliques appartiennent à une fraction œcuménisante de leur confession, et que ceux qui sont orthodoxes ont une tendance libérale.

Quelle est donc cette atmosphère du « catholicisme non-romain » ? Nous renvoyons pour cela à l'étude de M. Visser 't Hooft, ou tout au moins à l'analyse que nous en avons donné nous-mêmes (1). Mentionnons-en les principaux éléments : affirmation de l'unité ecclésiastique des chrétiens malgré leurs divisions apparentes, affirmation que le P. Florovskij juge, avec raison, trop optimiste dans un article remarquable dont on parle dans ce fascicule d'*Irénikon* (2) ; sacramentalisme exagéré, qui semble, par exemple, ne pas vouloir reculer les frontières de l'Église (visible ou invisible, c'est là la question) au-delà du baptême ; exaltation du côté subjectif de l'Église avec la valeur apologétique de la sainteté des chrétiens, qui devient un magistère, etc...

L'Éditorial nous apparaît donc comme traçant un hori-

(1) *Irénikon*, t. XI, p. 35-40.
(2) p. 601.

zon, certes plus large que l'anglicanisme pris matériellement, mais, en comparaison de la chrétienté œcuménique, limité encore ; ceci malgré la psychologie plus universaliste des Anglais, et à cause, semble-t-il, des principes catholiques dont *Œcumenica* proclame l'intransigeance.

Où trouver alors le vrai œcuménisme ? Nous le cherchons dans la foi divine, universelle parce que divine, et moins dans la « synthèse théologique » qui appartient, comme nous avons tâché de le dire, à la psychologie religieuse et qui sera donc toujours limitée et à parfaire. *Œcumenica*, qui fait remarquer, trop peut-être, le caractère relatif de la théologie spéculative, est beaucoup moins explicite sur la relativité de la « synthèse théologique ». Sans doute, même le catholicisme, que nous croyons être le christianisme intégral, sera nécessairement limité, lui aussi, dans la psychologie des individus. Cette limitation ne nous inquiète pas cependant outre mesure ; si personne ne parvient à s'en dégager psychologiquement, tout en faisant des efforts pour y arriver, efforts dont on ne peut suffisamment affirmer la nécessité dans le travail unioniste, tout homme conscient de sa foi peut transcender ces limitations et devenir ainsi, parce que adhérent à la Révélation divine, un œcuméniste en intention. Au contraire ceux qui prétendraient à l'œcuménisme psychologique avec une théologie trop expérimentale de la foi, ne sont-ils pas condamnés à rester provinciaux jusqu'à la mort, et ne jamais achever la synthèse qu'ils cherchent ?

* * *

Nous nous sommes arrêtés aussi longtemps à l'Éditorial parce que c'est toujours le programme qui importe plus que les réalisations, et aussi parce qu'en fait de réalisation nous n'avons que deux fascicules.

Les articles que nous avons lus nous semblent un peu

monotones : ils restent dans un domaine très idéologique, et cette idéologie ne veut pas, dirait-on, sortir des limites du « catholicisme non-romain », pour exposer, tout au moins, des tendances plus divergentes. Les articles sur l'anglicanisme ne nous ont appris que peu de neuf. La contribution du Révérend H. Beevor, *La prudence catholique de la reine Élisabeth et les ordres anglicans*, n'est pas suffisamment documentée. L'hagiographie anglicane occupe une place importante, et en occupera une plus importante encore, comme il est annoncé ; ceci conformément à la tendance que nous avons essayé de caractériser plus haut. Au point de vue méthodologique unioniste, les études les plus intéressantes nous paraissent : *De Ecclesia* du Dr Frere, évêque de Truro, et *L'Orient et l'Occident chrétiens*, du Dr Zernov, connu déjà de nos lecteurs. Nous avons lu la chronique œcuménique avec le plus grand intérêt, en y remarquant toujours la tendance « catholique non-romaine », un peu exclusive, qui fait citer, par exemple, comme presque seule manifestation de l'Esprit-Saint dans l'Église catholique, l'intérêt de nombreux catholiques pour la doctrine du Corps mystique. Les comptes-rendus révèlent encore toujours le même courant de pensée. Faisons enfin remarquer le souci que la Rédaction a d'interpréter les matières qu'elle présente aux lecteurs. Elle en donne d'ailleurs la raison, qui est la liberté qu'ont les collaborateurs d'exposer leurs vues. Mais cela n'empêche qu'on peut préférer moins d'idéologie explicite, et plus de fait chargés d'idées sans doute, mais dont l'appréciation est laissée aux lecteurs, sinon seulement suggérée.

Nous disions pour commencer qu'à notre avis, *Œcumenica* était un événement dans le domaine unioniste en 1934. Nous croyons pouvoir dire maintenant, après avoir essayé de l'expliquer, que c'est moins la « synthèse théologique » et l'allure œcuménique de la revue qui sont nouvelles et intéressantes ; nous apprécions plutôt la conviction avec laquelle *Œcumenica* déclare combattre tout isolement chré-

tien, l'ouverture d'esprit que les collaborateurs apportent à cette tâche, facilitée par la grande liberté dont ils jouissent; cette tâche nous intéresse surtout par ce qu'elle fait connaître l'anglicanisme et le « catholicisme non-romain » en général, d'une façon authentique.

C'est avec le souhait sincère de succès que nous terminons ces lignes, où nous avons voulu dire loyalement ce que nous avions pensé au cours de la lecture intéressante d'*Œcumenica,* parce que nous sommes convaincus que si elle veut les lire, elle les acceptera volontiers pour ce qu'elles valent.

Dom C. Lialine.

Notes et Documents.

UN RÉFORMATEUR DU MONACHISME ORTHODOXE AU XVIII[e] SIÈCLE : PAÏSIOS VELIČKOVSKIJ

La vie du Père Païsios Velickovskij (1722-1794) est d'une telle importance pour l'histoire de la renaissance monastique en Russie aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, que nous croyons faire œuvre utile en donnant un bref aperçu sur la biographie de ce moine remarquable, de qui le nom même est à peu près inconnu en Occident. Nous ne ferons que résumer le bel ouvrage du R. P. Serge Cetverikov, récemment édité en langue roumaine dans le monastère même qui fut celui de Païsios (1). Cette dernière circonstance a sans doute été consolante pour l'auteur qui n'a pas eu la satisfaction de voir son manuscrit édité dans sa langue maternelle, le russe (2).

(1) Protoierul SERGHIE CETFERICOV.— *Paisie, stareţul Mânăstirii Neamţului din Moldava. Viaţa, invăţătura şi influenţa lui asupra bisericii ortodoxe* (Païsios, starec du monastère de Neamţu en Moldavie. Sa vie, son enseignement et son influence sur l'Église orthodoxe). Tome IX de la Collection *Seminte evangelice pentru ogorul Domnului*, Monastère Neamţu, 1933 ; in-8°, 636 pp. + 1 table, illustré. 150 lei.

(2) La traduction fut effectuée par Mgr Nicodème, supérieur actuel et *starec* du fameux monastère Neamţu. L'ouvrage de l'archiprêtre S. Četverikov témoigne d'une érudition remarquable, mais ne constitue pas à proprement parler une biographie scientifique ; c'est plutôt une œuvre de haute vulgarisation. De là proviennent, croyons-nous, quelques faiblesses que nous relèverons à l'occasion. A ce point de vue, nous déplorons presque la discrétion de Mgr Nicodème qui, se trouvant pour ainsi dire à la source et connaisseur en la matière, n'a pas cru devoir ajouter un chapitre sur les réalisations païsiennes en Moldavie et dans les reste de la Roumanie. C'eût été d'autant plus naturel que la langue même dans laquelle l'ouvrage est édité le destine presque exclusivement aux Roumains. En outre, le mouvement de rénovation monastique qui s'observe actuellement en Roumanie se réclame volontiers du P. Païsios. Espérons que Mgr Nicodème va combler cette lacune, en donnant à l'occasion des précisions sur le fonctionnement des constitutions païsiennes à Neamţu, ainsi que les renseignements historiques pour la Roumanie, dont nous venons de regretter l'absence.

* * *

« L'hiéro-archimandrite Païsios Velickovskij, *starec* du monastère Neamtu en Moldavie, occupe une place éminente dans l'histoire du monachisme orthodoxe et de l'Église orthodoxe. En sa personne sont réunis dans une synthèse admirable la sainteté privée, le dévouement à l'orthodoxie, une remarquable aptitude à organiser des communautés cénobiques, l'art d'attirer à soi et de former spirituellement de nombreux disciples, celui de créer autour de soi de grandes écoles d'ascétisme et, pour finir, un vrai talent littéraire qui l'a secondé dans l'œuvre si utile qu'il a entreprise en corrigeant les anciennes traductions et en en faisant de nouvelles d'écrits ascétiques et patristiques » (p. 7). Ces mots résument l'activité du P. Païsios. Le recul de l'histoire permet d'affirmer que, en relevant le monachisme décadent, il fut un des champions de la contre-réforme orthodoxe, s'il nous est permis d'employer ce terme de l'histoire ecclésiastique occidentale, contre-réforme qui eut pour initiateur le métropolite de Kiev, Pierre Mogila (1).

La littérature se rapportant à Païsios est relativement abondante (p. 13-22). Le R. P. Cetverikov indique 23 manuscrits et vingt-six publications en langue russe parues depuis le début du XIXe siècle.

1re *partie : Famille de Païsios ; ses études*, 1722-1739.

Païsios naquit en Ukraine (2). Il descendait d'une vieille famille.

(1) Cette contre-réforme ne doit pas être envisagée comme anti-catholique par essence. Avant tout, elle fut ce qu'elle a été chez les catholiques de Pologne, c'est-à-dire anti-novatrice ; il ne faut pas perdre de vue que le calvinisme était menaçant dans toute l'Europe orientale (en Lithuanie, en Pologne, en Russie occidentale, en Transylvanie, voire à Constantinople) et que Mogila s'inspira, pour le combattre, des méthodes mêmes et des formules alors en usage chez les catholiques. Incidemment, l'orthodoxie fut amenée à se défendre également contre l'Union de Brest. Quoiqu'il en soit, l'œuvre de Mogila fut positive et salutaire, car elle enraya nettement le progrès du protestantisme, et déclancha la renaissance spirituelle en Russie occidentale. C'est elle enfin qui, entre autres conséquences, eut celle de rendre possible le relèvement monastique opéré par l'archimandriteVeličkovskij.

(2) Pour bien faire comprendre la vie de Païsios et la replacer dans son époque, l'auteur a soin de décrire avec minutie le milieu dans lequel a grandi le célèbre moine. C'est ainsi qu'il évoque, en un tableau vivant, la patrie de l'Archimandrite telle qu'elle était au XVIIIe siècle.

petite-russienne. Son père, son grand-père et son aïeul, étaient archiprêtres à Poltava. Par sa mère, il avait du sang juif : sa grand-mère maternelle était fille d'un riche juif converti ; elle entra en religion et devint supérieure du couvent du *Pokrov* (Intercession) à Poltava. Après avoir perdu tous ses enfants, la mère de Païsios entra à son tour dans ce monastère. Voilà pour la piété. Quant au niveau intellectuel, son grand-père, l'archiprêtre, était connu comme homme de science, et son père avait fait ses études à l'Académie de la Confrérie, à Kiev.

Pierre Velickovskij naquit le 21 du mois de décembre 1722 ; c'était l'avant-dernier des douze enfants de cette famille chrétienne. L'âge venu, il fut envoyé à l'école cathédrale de sa ville natale, où il apprit à lire et à écrire. Aussitôt, il affectionna la lecture et se rabattit sur tous les livres religieux qu'il put trouver à la bibliothèque paroissiale, préférant surtout les descriptions de la vie monastique. Lorsqu'il eut douze ans, sa mère, dans l'espoir de le voir rentrer, ses études faites, à Poltava pour succéder à son père dans sa charge, l'envoya à la célèbre Académie orthodoxe à Kiev (1).

« Non seulement dans l'Ukraine, mais dans toute la Russie, (ce collège) était l'unique école qui ne le cédait en rien aux meilleures écoles de l'étranger ; et c'était en même temps une école nationale, rigoureusement orthodoxe, une vraie université nationale et orthodoxe, consolation et orgueil du peuple d'Ukraine » (p. 55).

Mais c'est à se faire moine que songeait Pierre, bien plus qu'à faire des études supérieures. Il se fixa des règles de conduite : n'offenser ni ne haïr personne, supporter tout avec douceur et pardon. Après deux années d'études, il fit un premier essai d'entrée en religion, mais l'opposition formelle de sa mère l'en dissuada pour quelque temps. Mais la vocation fut la plus forte. Ne parvenant pas à obtenir le consentement de sa mère, il se résolut enfin à fuir le monde dans le sens absolu du mot et d'aller se mettre sous la direction d'un père spirituel.

(1) Ici l'auteur fait une intéressante description de cet illustre collège. Il ressemblait à s'y méprendre aux collèges latins tels que les jésuites en avaient établis en Pologne : poésie latine très étudiée, théâtre, etc. On n'apprenait pas le grec, semble-t-il. Les étudiants, pauvres pour la plupart, recevaient l'autorisation de faire, pendant les vacances, une quête pour se fournir du nécessaire pour l'année scolaire. Rappelons en passant la description pittoresque et nuancée d'humour que Gogol a fait de ces usages dans son terrifiant *Vij (Le Gnôme)*.

2[me] *partie* : *Essais de vie religieuse,* 1739-1746.

Le voilà donc parti. Ses pérégrinations l'amènent d'abord à Lubec, sur le Dniépr, alors à la frontière entre la Russie et la Pologne. Les rudes traitements de son abbé le font encore fuir après quelques mois d'essai, pour chercher ailleurs la réalisation de son idéal (1).

Après avoir traversé l'Ukraine en descendant le cours du Dniépr, il s'arrêta au monastère Medoedovskij, où il fut reçu rasophore, sous le nom de Platon (2). Mais les querelles religieuses avec les unis (le monastère était en territoire polonais) obligèrent bientôt les moines d'abandonner leur monastère et de se disperser. Platon se dirigea vers la laure de Kiev, où il approcha de vénérables représentants de cette pépinière d'ascètes. Il y rencontra aussi un de ses anciens amis, avec lequel il avait formé jadis le projet commun de se retirer dans quelques thébaïde. Il crut devoir lui adresser des reproches pour avoir oublié un idéal de jeunesse, et, touché, l'ami se décidera, lui aussi, à partir de son côté à la recherche de l'heureuse solitude. Cette conversion opérée, Platon se dirigea vers la Moldavie, où il eut mille ennuis de toutes espèces. Après un court séjour à Traisteni, toujours talonné par son inquiétude, il s'en fut vers la république de la Sainte Vierge, vers la montagne sainte, vers le Mont-Athos.

3[me] *partie* : *L'anachorète, fondateur d'une cénobie,* 1746-1763.

La vie de Platon sur le Mont-Athos fut d'une importance capitale pour la future réforme monastique. Mais il dut constater que, « vers le milieu du XVIII[e] siècle, la vie religieuse au Mont-Athos était dans un état de déchéance pitoyable » (p. 88). Il ne trouva pas le guïde spirituel si désiré, et il vécut d'abord dans une solitude et dans un dénuement absolus (3). Mais après quatre années de cette vie, la

(1) Cette façon de faire semble avoir été alors tout à fait courante. On fuit son couvent, on voyage en pieux pèlerin. La stabilité monastique était loin d'être partout observée. Païsios dut apprendre par sa propre expérience qu'elle est un élément nécessaire de la vie monastique. Devenu supérieur, il sévit avec rigueur contre les religieux gyrovagues.

(2) *Rasophore* est le premier échelon monastique ; le novice ainsi nommé à déjà reçu le rason (en russe *rjasa)*, vêtement monastique essentiel. Le R. P. Četverikov met en lumière la mentalité religieuse d'alors : grand souci de spiritualité et d'austérité chez les simples ; monachisme de façade, trop souvent, chez les plus savants.

(3) On pouvait vivre sur la montagne sainte sans appartenir à un monastère, en moine libre. Cela ne privait pas du droit de prononcer les

rencontre d'un certain Père Basile devait lui ouvrir une voie nouvelle. Le vieux religieux lui représenta toutes les embûches dont a été parsemée la solitude absolue. Seuls, ceux qui s'étaient au préalable perfectionnés dans la vie commune et qui étaient jugés dignes de ce terrible privilège, pouvaient avec profit mener la vie d'anachorète. Il fallait donc commencer, sinon par retourner dans un monastère, du moins par chercher des compagnons choisis et peu nombreux. Platon se rendit à ces excellentes raisons et sollicita du sage Père Basile de pouvoir prononcer les vœux monastiques (1).

Le Père Platon accueillait ceux qui voulaient bien partager sa vie ; comme il n'en manque jamais à l'Athos, et il eut bientôt plusieurs compagnons et disciples, des Moldaves. Le petit groupe se vit obligé de louer un bâtiment nommé Celle de Saint-Constantin, et même d'y adjoindre bientôt cinq maisonnettes. Rapidement, on sentit le besoin d'avoir, dans la communauté, un prêtre pour célébrer l'Eucharistie et pour confesser. Dès lors, les nouveaux moines n'eurent de cesse qu'après avoir persuadé le Père Platon d'accepter cet honneur. Il fut donc ordonné prêtre en 1758, à l'âge de 30 ans. De nouveaux postulants arrivant toujours, il fallut se mettre à la recherche d'un gîte plus vaste ; et comme le territoire de la sainte république appartenait en entier aux grands monastères, il fallut encore louer son habitation ; ce fut le skite Saint-Elie.

Le travail auquel se livrait la jeune communauté était surtout celui des mains ; mais Platon consacrait déjà une grande partie de son temps à la correction et à la transcription d'écrits spirituels, dont le manque lui était insupportable. Comme lui et ses compagnons se voyaient surchargés par le labeur que nécessitaient l'installation et l'entretien de la maison, le Père Platon décida de réduire sensiblement l'office divin, qui, tel qu'il était exécuté dans la plupart des maisons religieuses, prenait la majeure partie du temps. Cette mesure ne

vœux monastiques successifs, ni de porter l'habit religieux. L'anachorète libre gagnait son pain par un dur labeur pour le compte du monastère qui était propriétaire du terrain, ou en demandant l'aumône à la porte du couvent.

(1) « Etre admis au manteau », suivant la terminologie consacrée. Il s'agit de la profession monastique proprement dite, définitive mais encore non solennelle : les vœux simples perpétuels des moines occidentaux. Notons que Platon fut reçu à la profession de moine non par une communauté constituée, mais par un religieux isolé. Le livre de l'archiprêtre Četverikov nous permet d'entrevoir des usages particuliers au monachisme de cette époque.

manqua pas de lui attirer la suspicion de certains moines ombrageux (1). La vie conventuelle créée par Platon était basée avant tout sur la pauvreté absolu eet sur une obéissance sans restrictions (2).

L'auteur nous montre que les préoccupations intellectuelles du Père Platon provenaient en partie de nécessités quotidiennes. Ne trouvant pas de guide expérimenté en chair et en os, il se tournait tout naturellement vers les auteurs de spiritualité, ces guides sages et toujours vivants dans leurs livres. Ne le dit-il pas lui-même ? « Ni l'higoumène du monastère, ni mon patron (3) ne m'ont donné aucun conseil (sur la spiritualité). Moine sans épreuves intérieures, j'étais abandonné à moi-même en ce qui concerne la vie spirituelle ... » Il n'est pas impossible que ces plaintes soient exagérées. Même converti au cénobitisme, l'ancien gyrovague n'a-t-il pas abandonné l'instrument de sa conversion, ce vieux Père Basile ? Il est vrai que ce fut par humilité ; car Basile insistait pour que le jeune moine reçût aussitôt les ordres sacrés, et Platon ne se jugeait ni assez digne ni assez âgé ; nous avons vu que c'est à son corps défendant, et pour le bien commun, qu'il s'y décida enfin. Toujours est-il que, dorénavant, il va s'occuper de littérature mystique et patristique. Les traductions courantes ne le satisfont pas : leurs auteurs n'avaient trop souvent qu'une connaissance bien imparfaite de la langue de l'original, ou travaillaient sur des sources suspectes (4). Quant à Platon, il avait appris le grec vulgaire qui était la langue dominante de la Sainte-Montagne.

(1) Ici, le livre du R. P. Četverikov a quelques longueurs, p. ex. le chap. III de la 3e partie. Une narration plus dense aurait peut-être mieux mis en lumière les détails mêmes et les principes directeurs de la règle de vie des moines du skite Saint-Élie. La citation *in extenso* d'une lettre de Platon *(loc. cit., passim)* nous semble plutôt de nature à alourdir le récit.

(2) Il serait intéressant de savoir de qui s'inspirait Platon pour ces deux points. Peut-être connaissait-il la *Règle* de saint Benoît ? L'auteur n'en dit rien ; mais certaines expressions de notre moine et des mesures prises par lui, portent à formuler une réponse affirmative. D'ailleurs, à cette époque de sa vie, Platon-Païsios devait posséder la langue latine bien plus à fond que le grec.

(3) Entendez par là le maître des novices, ou plus exactement le religieux chargé de la première formation d'un candidat à la vie religieuse.

(4) Il est curieux de suivre en Platon, qui s'était enfui du collège, ce souci toujours croissant de critique littéraire. Plus tard, lorsqu'il fut établi à Neamţu, il y fonda une vraie école pour les moines, qui y étaient soigneusement formés en vue de leur tâche de traducteurs.

Vint un jour où, le nombre des moines qui étaient venus se placer sous sa direction ayant atteint la cinquantaine, le Père Platon dut songer à un nouveau déménagement. Il se fixa pour quelque temps avec ses compagnons dans le grand monastère de Simopetra, vide de ses habitants. Ce monastère avait été délaissé par ses habitants (nous sommes encore une fois en présence d'un trait curieux de l'époque) à cause de lourdes dettes qu'ils ne pouvaient payer, et il suffit que de nouveaux moines y fissent leur apparition, pour que les créanciers les y suivissent. Il n'est pas étonnant dès lors que Platon ait jugé la place plutôt incommode ; et, n'hésitant jamais devant la perspective d'un long déplacement, il résolut d'émigrer en Moldavie, qu'il connaissait déjà. L'exode fut décidé ; et, en 1708, dix-sept ans après que, jeune religieux, il foulait pour la première fois le sol de la Vierge, il s'en vint, avec ses compagnons, à Dobromirna, en pays moldave, au sud de la Bukovine (1).

4me *partie* : *Païsios en Moldavie*, 1763-1794.

Ce pays fut, par excellence, le champ de son activité. Dès son arrivée le P. Platon eut à utiliser ses talents d'organisateur. A ses soixante-quatre moines, il dut procurer logement et nourriture. Il semble que la vie du monastère fut aussitôt réglée dans tous ses détails (2). On continua avec ferveur l'œuvre des traductions, rendue plus nécessaire encore depuis le départ de l'Athos. Des moines furent délégués à la recherche des manuscrits dans le pays. Enfin, Platon attribuait une grande importance à ce que l'instruction religieuse fût régulièrement donnée à ses moines ; lui-même prêchait

(1) Il laissa cependant au skite Saint-Élie quelques religieux, qui continuèrent d'y appliquer son règlement. D'après le R. P. Četverikov, ce statut fut même emprunté par d'autres monastères athonites.

(2) Aussitôt installé, Platon adressa au métropolite de Moldavie une description détaillée de la vie conventuelle de Dragomirna. Il énumère ainsi les principes de cette vie : 1° pauvreté ; 2° obéissance ; 3° le supérieur, (en lisant ce passage, on ne peut ne pas penser à saint Benoît, car certaines particularités, comme le devoir de consulter la communauté, n'existaient pas alors dans les monastères orientaux) ; 4° vie de prière publique ; 5° réfectoire commun, etc. ... ; 9° l'abbé doit désigner un économe et un confesseur... ; 10° le monastère doit comprendre dans son enceinte tous les ateliers nécessaires, afin que les moines ne soient pas obligés d'en sortir continuellement... ; 11° de la clôture... ; 12° l'abbé est élu par les moines, et est installé par l'évêque du lieu.

fréquemment, surtout l'hiver (1). Il insistait sur la nécessité d'approfondir sa vie, et de ne pas se contenter de remplir extérieurement ses devoirs de moine (2). Le Père Platon était un zélateur ardent de la prière dite de Jésus : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi, pécheur ! », oraison jaculatoire chère aux hésychastes. « Cette oraison mentale est accompagnée de diverses sensations somatiques » (p. 328), du moins si elle est répétée dans les dispositions et les conditions voulues, et ravit l'âme de l'hésychaste (3).

C'est à Dragomirna que le Père Platon reçut la *schima*, c'est-à-dire l'« habit angélique » (sorte de scapulaire), signe distinctif du religieux qui, par ferveur spéciale, prononce les vœux solennels. Les moines revêtus de la *schima* meurent définitivement au monde, et changent même leur nom de religion. Le Père Platon reçut celui de Païsios (*Paisij* en russe, *Paisie* en roumain), sous lequel il devait entrer dans l'histoire.

En 1778, la guerre bouleversait le pays. Craignant de tomber sous la domination de l'Autriche catholique, le *starec* Païsios émigra une fois de plus. On mit d'abord à sa disposition le monastère de Secu, mais celui-ci était trop exigu ; aussi les autorités lui offrirent celui de Neamtu, où il se fixa cette fois jusqu'à sa mort.

Comme lors de son installation à Dragomirna, il s'empressa de décrire la vie de son monastère à l'ordinaire du lieu. Il insiste sules points suivants : 1° pauvreté ; 2° obéissance ; 3° confession fréquente ; 4° stabilité jusqu'à la mort, une fois émise la profession monastique ; 5° lecture spirituelle, dans la Sainte Écriture et les Pères. Le Père Païsios travailla aussi à la fondation d'une école monastique, où le grec était enseigné aux jeunes religieux afin de les préparer dûment à la tâche de correcteurs et de traducteurs des livres patristiques.

(1) L'office était célébré en langue roumaine et en langue slavonne ; on prêchait de même. Le P. Platon avait l'habitude de donner ses instructions à l'heure de Complies, pendant qu'une autre partie des moines était à l'office.

(2) Un autre détail intéressant : Platon avait finalement nommé plusieurs directeurs de conscience (« pères pneumatiques ») ; dans les cas difficiles où leur sagesse et leur expérience ne réussissaient plus, ils devaient communiquer à l'abbé les causes et la nature du trouble de leurs dirigés.

(3) S'agit-il vraiment de la méthode d'oraison hésychaste ? Malgré ses quatre-vingts pages, le chapitre II ne nous convainc pas entièrement. La spiritualité de Païsios semble avoir été très différente de la spiritualité hésychaste, malgré certaines analogies dans les formules.

Bref, le monastère de Neamtu fut organisé à l'instar des maisons religieuses antérieurement fondées par Païsios. A la fin de sa vie, il comptait sept cents religieux. Mais le train compliqué de cet énorme monastère (1), l'affluence constante des hôtes et des pélérins, n'allaient pas sans certains inconvénients. Païsios lui-même s'en rendait compte, et disait que la vie intérieure était plus intense à Dragomirna. L'archimandrite ne délaissait pas ses occupations littéraires ; il menait en outre une correspondance fournie avec différents personnages, s'entretenant avec eux de questions ecclésiastiques et spirituelles.

Ses dernières années furent attristées par l'interminable guerre entre Russes, Autrichiens et Turcs. En outre, à mesure qu'il avançait en âge, il se sentait très affaibli et usé. Sa force physique l'abandonnait, et il mourut le 15 novembre 1794, en l'année soixante-douzième de sa vie terrestre, de sa profession monastique la quarante-quatrième, de sa *schima* la trentième (2).

(1) Sous le gouvernement de Païsios, l'ordre et la propreté régnant à Neamţu semblent avoir été exemplaires : des voyageurs de marque en ont été émerveillés. *Cfr* JORGA, *Mânăstirea Neamţului*, 1925. Sur ce point, l'archimandrite Païsios fut exigeant. De même, il prodigait les soins aux malades et aux hôtes. L'infirmerie était tenue, pourrait-on dire, avec un certain luxe.

(2) Résumons ici la notion des degrés de la vie monastique : le *rasophore*, le moine porteur du « manteau » ou petite *schima* et le moine porteur de la *schima*, ou *mégaloschime*. Le rasophore reçoit le *rason*, manteau à larges manches rappelant la coule bénédictine, marque distinctive de l'appartenance à l'état religieux ; mais il ne prononce pas de vœux définitifs, et son état ressemble par ailleurs à celui du « religieux » du droit canonique occidental. Le moine fait des vœux qui le lient à perpétuité, mais cet engagement n'est pas solennel ; il porte le manteau *(mandias)*, sorte d'habit de chœur ressemblant à une grande chape très plissée. Le *mégaloschime* fait une profession spéciale, solennelle, et qui l'oblige plus ou moins à mener une vie d'austérité plus grande et de renoncement plus absolu que le moine ordinaire ; il y a là moins une différence dans les vœux qu'une manière plus stricte de les observer ; le mégaloschime porte un habit ressemblant beaucoup au scapulaire bénédictin. Les professions monastiques étant des changements radicaux de la vie, des « nouveaux baptêmes » selon une métaphore, ceux qui les prononcent reçoivent un nom nouveau. Pierre Veličkovskij est devenu *Platon* en prononçant les vœux monastiques, *Païsios* en recevant le grand habit. Le plus souvent, la première lettre du nom de religion est la même que celle du prénom donné au baptême.

5me *partie : Les disciples de l'archimandrite Païsios au Mont-Athos, en Moldavie et en Russie.*

Païsios « a créé un école de vie spirituelle, et fut à l'origine d'une renaissance spirituelle du monachisme orthodoxe mondanisé » (p. 537). Dans les constitutions du monachisme, son système de la charge abbatiale (1) a été repris dans beaucoup d'endroits.

L'Athos, nous l'avons déjà fait remarquer (2), a profité de la réforme païsienne ; de même, certains monastères de Moldo-Valachie. Mais c'est en Russie qu'elle eut une portée immense. Un essaim de disciples, religieux et religieuses, dont les uns avaient connu personnellement Païsios, d'autres l'admiraient sans l'avoir approché, amenèrent à son observance monastère après monastère. L'auteur en nomme un nombre respectable. Le tableau annexé en fin du volume est très suggestif, quoique encore incomplet ; cent sept monastères et skites de l'observance païsienne y sont indiqués (3), éparpillés dans trente-cinq diocèses de l'Empire.

En quoi consistait donc la nouveauté du mouvement déclanché par Païsios ? Le livre du Rev. Archiprêtre permet de la concevoir ainsi : du temps de Velickovskij, la plupart des monastères manquaient à l'esprit de pauvreté et d'austérité. Il enracina l'esprit de

(1) L'auteur aurait pu préciser ce qu'il entend par « système abbatial » de Païsios. Il cite bien l'exposé que Païsios fait des devoirs du supérieur dans son rapport envoyé de Dobromirna à Anastase Krymka, métropolite de Moldavie. Il parle aussi du mode électif, alors que l'usage voulait que le supérieur fût désigné par l'évêque. Mais cela ne suffit pas pour faire un « système ». La question est d'importance. Quelles sont les relations entre l'abbé et les membres de la communauté, pris individuellement ou en chapitre ? Quelles sont ses obligations tant envers ses administrés qu'envers l'évêque et les autorités ecclésiastiques suprêmes ? C'est, au fond, le nœud de l'organisation cénobitique. L'auteur aurait bien fait d'insérer à cet endroit un bref aperçu sur ces relations multiples.

(2) *Cfr supra*, la note 1 de la page 567.

(3) Ce tableau, établi par le Prof. Orlovič sur les indicatiins du R. P. Četverikov, permet de suivre la filiation des différentes maisons de l'observance païsienne, de même que la filiation idéologique et spirituelle des différents disciples et continuateurs de Veličkovskij. C'est un véritable arbre généalogique, où deux cent douze archimandrites, higoumènes, abbesses, moines et moniales sont inscrits de même que cent dix sept fondations religieuses. On peut y lire les noms des *starcy* d'Optino, de Glinsk, etc. Les plus célèbres monastères russes adoptèrent les constitutions païsiennes, dont l'auteur fut ce qu'en Occident on appellerait un fondateur d'ordre.

dénûment, réveilla l'amour de la « sainte pauvreté ». Ceux de ses contemporains qui aspiraient à une vie plus parfaite, et lui-même tout d'abord, constatant le relâchement de la discipline monastique, fuyaient dans le désert, aspiraient à une solitude absolue, ou passaient leur vie en pérégrinations de couvent en couvent, chercheurs éternellement errants. Païsios restaure la discipline et, comme saint Benoît, interdit les déplacements fantaisistes, attache le moine à sa maison jusqu'à sa mort, entoure la vie d'anachorète de multiples restrictions et la considère comme une perfection suprême à quoi ne peuvent arriver que ceux qui se sont d'abord pliés aux dures exigences de la condition de cénobite, qui ont commencé par abdiquer leur volonté propre entre les mains de leur abbé. *Pauvreté personnelle, stabilité, obéissance* : voici la charte de la constitution cénobitique.

Cette charte ne pouvait être viable que si le supérieur cessait d'être un haut fonctionnaire diocésain, comme il l'était trop souvent au début du XVIII[e] siècle, pour devenir le père de sa communauté, partageant sa vie et s'appuyant sur elle ; de là l'importance que Païsios attache au mode électif.

La prière officielle dans les couvents était ou bien décadente, ou bien au contraire une espèce de passe-temps continuel, mais mécanique. Païsios lui rend sa dignité, la met au centre de la vie conventuelle, mais là comme partout il fuit l'exagération.

La précellence de la prière liturgique n'empêche pas la pratique constante de la prière privée, « intérieure » ; Païsios cherchait constamment à intensifier cette contemplation de tous les instants et, fidèle à la tradition orientale, il voyait dans la « prière de Jésus » un bon moyen d'y parvenir.

Il insistait sur la réception fréquente des sacrements, et exigait de ses moines la confession fréquente. Il soulignait l'importance d'une bonne direction spirituelle ; il inaugura l'admirable école des *starcy* russes (1).

Il combattit la fainéantise, remit à l'honneur le travail des mains, mais encouragea aussi celui de l'esprit.

Il proscrivit les exagérations, si fréquentes en Orient, des macérations corporelles ; il voulut que ses moines aient tout le nécessaire, que les malades soient soignés le mieux qu'il est possible ; mais il exigea la simplicité, le renoncement au confort douillet et il donna l'exemple d'une grande austérité.

(1) Le R. P. Četverikov en a parlé lui-même dans *Irénikon* III, 1927, p. 143-146.

Nous croyons cependant discerner un caractère qui semble avoir échappé au R. P. Cetverikov; nous attribuerions volontiers à Païsios une certaine mentalité sombre, qui fut d'ailleurs une des caractéristiques de la contre-réforme, chez les catholiques aussi. On redresse l'homme, on veut le rendre plus sérieux et plus grave, et l'on proscrit chez lui un certain charme qui n'est cependant pas synonyme de dépravation. La « contre-réforme » de Païsios porta elle aussi un certain cachet de froide raideur.

* * *

L'Occident ne doit pas ignorer ce grand personnage de l'orthodoxie moderne. Si pour l'Orient, Païsios Velickovskij a une signification toujours actuelle (surtout maintenant que dans certains pays un besoin se fait sentir analogue à celui qu'au XVIIIe s. Païsios s'appliqua à satisfaire), aux yeux de l'Occident les titres de gloire du grand abbé doivent suffire pour appeler une étude attentive.

Espérons qu'un travail analogue à celui de l'archipêtre S. Cetverikov, mais dans une langue plus accessible aux savants et au public de nos contrées, paraîtra un jour, que nous voulons croire peu éloigné.

Dom M. Schwarz.

LA PERSÉCUTION DE L'IDÉE RELIGIEUSE EN U. R. S. S. *(suite)*.

Des fanatiques aussi résolus du bolchevisme impie resteront inquiets si malgré les opérations combinées de l'école, de la caserne et de l'usine, certaines catégories de citoyens trouvaient la possibilité de se soustraire à cette propagande antireligieuse : ils ont la rage de faire des prosélytes, de pénétrer dans tous les milieux et de pervertir autant les membres de chaque famille que l'homme de la rue.

Et c'est le but poursuivi par les clubs, par la Presse et par les ignobles parodies sacrilèges sur la place publique.

Il existe des clubs pour tous les âges.

Les Pionniers rouges forment l'Union des enfants jusqu'à l'âge de 12 ans. « Chaque jeune sans-Dieu, lisait-on dans le *Bezboznik* d'août 1929, n'est pas obligatoirement un pionnier, mais chaque pionnier doit être un sans-Dieu, non pas un simple sans-Dieu, mais un sans-Dieu irréconciliable... Le congrès soviétique des pionniers doit étudier en premier lieu le développement du travail antireli-

gieux parmi les enfants, surtout parmi les pionniers. Dès son retour, chaque délégué doit poser devant sa cellule la question antireligieuse d'une manière catégorique. Il faut, avant tout, organiser au commencement de l'année scolaire de grandes conférences régionales d'enfants militants sans-Dieu. Ces conférences étudieront les voies et moyens pour le travail religieux à l'école et à la maison » (*D. C.* 19-4-30, 1009).

Ces pionniers rouges, devenus adultes, passent dans le *Komsomol*, ou Union de la jeunesse communiste. On verra comment se manifeste l'activité de ces *Komsomols*.

Enfin pour l'âge mûr, l'Asscciation des *Bezbozniks* ou des sans-Dieu, qui a tenu son second congrès à Léningrad le 10 mai 1929, sous le haut patronage du Gouvernement, représenté par Kalinin, président de l'U. R. S. S. ; par Lunatcharskij, commissaire de l'Instruction Publique ; par Bucharin, chef de la 3e Internationale (*Rev. des deux Mondes*, 1-2-30, *p.* 598). C'est à ce congrès que l'Association des sans-Dieu prit le titre de : Union des antireligieux militants. (*D. C.* 19-4-30, 1008).

Le président de cette Union n'est autre que Jaroslavskij, de son vrai nom Gubelmann, qui, d'après l'Annuaire diplomatique des Soviets, fait partie de la Direction du commissariat de l'Inspection ouvrière et paysanne, ainsi que de la Commission centrale du Contrôle et du Collège du Parti, membre, au surplus, du *Praesidium* de l'Internationale.

Les *Bezbozniks* agissent plus partculièrement par la presse. Ils disposent de publications dont le titre indique tout le programme. C'est le journal : *Bezboznik*, et la revue : *Antireligioznik*, dont le sus-mentionné Jaroslavskij est respectivement l'éditeur en chef et le directeur. Ce sont encore les périodiques : *Bezboznik*, *Atheist* et encore *Bezboznik u stanka* (le Sans-Dieu à l'atelier). Les illustrés *Bezboznik* et *Antireligioznik* sont éditées aux frais de l'État (*Revue des Deux Mondes*, 1-2-30, *p.* 597). Au dire des intéressés, le tirage de *Bezboznik* serait passé de 56.000 à 169.000 en 1929 ; celui d'*Antireliogioznik*, de 7.000 à 22.000. Lunatcharskij avait salué l'apparition de la revue *Bezboznik* avec enthousiasme : « Je souhaite de tout mon cœur, écrivait-il, plein succès au sans-Dieu dans sa lutte contre le spectre répugnant de Dieu qui a causé un mal si diabolique à toute l'humanité au long de son histoire » (*Revue des Deux Mondes, ib.* 597).

Outre ces publications spécialisées dans la campagne antireligieuse, tous les journaux et périodiques de l'U. R. S. S. s'acharnent contre

la religion. Car toute la presse est non seulement à la dévotion et à la solde mais encore à la merci de l'État soviétique. Ici toutes les forces du régime sont mobilisées, toutes les armes utilisées : théâtres, radios, gramophones, cinémas, publicistes, écrivassiers, rimeurs, caricaturistes, et jusqu'aux membres du gouvernement, se répandent en insultes, en persiflages, en sarcasmes contre ce qu'ils appellent la prêtraille et les boutiques aux mensonges, les églises.

Et quelle virulente littérature. Les *Izvestia*, l'officieux de Moscou, sous le titre : « Les trésors d'Église aux affamés » écrivaient le 28 mars 1922 : « Qui a maudit les ouvriers et les paysans lorsque, en janvier 1918, le pouvoir soviétique a confisqué les terres et le capital des propriétaires, des industriels et des popes ? — Le Patriarche et tout son consistoire. Qui a donné, en février 1918, la bénédiction aux popes des villages pour susciter des pogroms et des émeutes ? — Sa Sainteté le Patriarche. Et combien de victimes a faites ce décret patriarcal en 1918 ? — 1.417 ». (*D. C.* 17-4-26, 1000). Et les questions se pressent les unes après les autres et le refrain se répète avec les variantes : ce sont les évêques, ce sont les moines, ce sont les popes.

La *Pravda* est aussi acharnée : dans un article intitulé « Conspiration clericalo-monarchiste », elle s'exprime ainsi : « La clique cléricale continue sa propagande criminelle. Les noirs tentacules de la conspiration des mitres se sont étendus sur la Russie entière » (*D. C.* 17-4-26, 1002). Tout le reste à l'avenant...

Le peuple est grand enfant : il n'a ni le temps ni l'envie de lire — si tant est que l'on sache beaucoup lire au pays des *moujiks* et des *kulaks ;* il n'achète pas un journal qui coûte fort cher ou, s'il se paie ce luxe, il n'a pas la patience d'aller au bout de la période boursoufflée ; il baîlle avec sans gêne au passage le plus éloquent d'un discours. Pour attirer et fixer son attention il faut l'amuser : rien ne frappe son imagination et, par l'imagination, son intelligence inculte, si ce n'est l'image et le spectacle : c'est là sa grande attraction. Les maîtres pervertisseurs le prendront par son faible.

Quotidiens et périodiques font assaut d'esprit grossier dans leurs illustrations caricaturales aux couleurs criantes, pour tuer par le rire, si possible, Dieu, le clergé et la religion. Ou bien ces sinistres farceurs affichent leur souverain mépris pour la foi, sur les murs des cités et des villages, avec d'immenses placards portant des légendes écœurantes par leur sottise.

On voit ici la foule conduite par le Christ au bord du gouffre et se précipitant dans la gueule du Capitalisme. Là, précédés du Christ, les travailleurs, dirigés par un profiteur capitaliste qui tient

tous les fils de l'opération, portent sur leurs épaules une lourde croix. Ailleurs, des dessins naïfs disent qu'il faudrait un train d'une longueur de 12 kilomètres pour transporter tout l'or et tout l'argent amoncelés dans les établissements religieux de la Russie. (*D. C.* 17-4-18, 994).

Dans ce genre, rien ne vaut les tableaux vivants, je veux dire, les mascarades religieuses, organisées grâce au concours empressé des membres du *Komsomol* et des *Bezbozniks*. Une lettre de Moscou, publiée par le journal *Dni* (8-2-23) décrit ainsi une de ces exhibitions (*Revue des Deux Mondes*, 1-2-30, p. 599) : « Les figurants étaient habillés de vêtements sacerdotaux : la plupart portaient le costume des prêtres orthodoxes, avec cheveux longs et barbes hirsutes. Des automobiles étaient occupés par des individus travestis en Dieu, en membres de la Ste Famille, et en Saints. La Vierge, avec l'Enfant sur les bras, était affublée d'un uniforme de soldat rouge. Des inscriptions sacrilèges planaient au-dessus des groupes ».

On pouvait y lire : « La religion est l'opium du peuple. La religion est un instrument entre les mains de la bourgeoisie pour maîtriser la classe ouvrière et l'asservir. A bas les dieux ! qu'on les mette aux orties ! Les cardinaux, les rabbins, les pasteurs, les curés, les popes, les hodjas sont nos plus cruels ennemis. Nous sommes toujours prêts à massacrer la prêtraille ». Et autres semblables insanités d'un cynisme parfois révoltant, surtout à l'adresse de la Sainte Vierge. Dans ces cortèges, on représente un évêque qui bénit le peuple d'une main, et de l'autre caresse une créature figurant Marie ; un cardinal qui bénit un ouvrier tout en lui réservant les menottes qu'il confie à un capitaliste. Des faux moines, dans des poses indécentes, s'égosillent à chanter des paroles grossières. Un pope ivre, chevelure au vent, du haut d'un chariot attelé à une haridelle, débite des phrases incohérentes : des hommes s'en approchent et mains jointes, sollicitent sa bénédiction.

Toute cette procession burlesque fait halte devant les sanctuaires particulièrement vénérés du peuple, parodie le service divin et chante en chœur sur les airs liturgiques des chansons lubriques. Un jour, un de ces cortèges, se dirigea vers la cathédrale à l'heure de la grand'messe. On dressa un bûcher avec des icones et des mannequins en guise de saints. Sur des potences se balançaient de ridicules représentations du Christ, de Jéhovah, de Bouddah et de Mahomet. Autour des bûchers allumés et des gibets, les jeunes communistes des deux sexes organisèrent des danses obscènes accompa-

gnées de chants et de vociférations (d'après le comte Kokovtzoff, *Revue des Deux Mondes*, 1-3-30, p. 599-560).

Avant de s'en prendre aux édifices sacrés, il importait d'exécuter des travaux d'approche, d'en démontrer l'inutilité par l'inanité des fêtes qui s'y déroulent au cours de l'année.

Les Soviets s'en prirent d'abord à la solennité de Pâques. La *Krasnaja Gazeta* en expose les raisons : « Au point de vue prolétaire conscient qui garde les intérêts de sa classe, chaque baiser pascal — les orientaux s'embrassent le jour de Pâques pour se souhaiter la fête — chaque baiser pascal est un coup de traître dans le dos de la Révolution. En effet, la Pâque chrétienne est la fête de la fraternisation des classes. Pâques est une manœuvre contre-révolutionnaire, au moyen de laquelle la bourgeoisie mondiale tente de faire avorter la haine des ouvriers qui serait prête à l'écraser en avalanche révolutionnaire. Créer des humeurs pascales chez des ouvriers ; diluer et noyer leur haine pour les parasites, dans un torrent de sentiments fraternels envers leurs bourreaux et oppresseurs, c'est bien là le miracle auquel aspire la bourgeoisie, c'est là le rêve pour la réalisation duquel elle cèderait volontiers son Dieu et même le Christ par-dessus le marché » (*D. C.*, 5-4-30, 861).

En 1929, les circonstances ayant forcé à adopter le chômage pascal, il fallait lui donner un caractère purement communiste et les *Bezbozniks*, au cri de : « Guerre à toutes les traditions qui entretiennent le peuple dans une atmosphère non-révolutionnaire », organisèrent, pour ces jours, des excursions, des cortèges carnavalesques, des visites aux musées matérialistes, des conférences, des représentations théâtrales : tout enfin pour divertir le peuple et le distraire des fêtes pascales » (*D. C.* 5-4-30, 881).

Un tract du camarade Rumjancev, tiré à 145.000 exemplaires, tendait à ridiculiser la fête de Pâques en essayant de prouver l'impossibilité historique de Jésus par l'inexistence d'un Judas qui trahirait pour un prix dérisoire, par l'invraisemblance de l'entrée triomphale à Jérusalem sous un régime politique fort et soupçonneux, par l'origine solaire de la fête pascale à date mobile. Il condamnait la fête pour des raisons politiques : retour aux traditions ; pour des raisons économiques : la fête de Pâques étant l'occasion de dépenses inutiles et ruineuses, et la cause de l'incurie du paysan qui s'en remet à la Providence » (*D. C.* 5-4-30, 862).

On eut recours aux mêmes raisons et aux mêmes procédés pour s'attaquer à la fête de Noël avec, au surplus, défense, sous peine

de sanctions, de vendre des arbres de Noël, sous prétexte d'un danger de déboisement !...

Un appel lancé par les *Izvestia* (16-12-1929) sous la signature de Th. Olescuk débutait ainsi : « En avant ! contre l'offensive de Noël des popes et des sectes. En raison des jours de Noël qui approchent, l'administration centrale des Beaux-Arts, le comité central de l'Art ouvrier, le comité central de l'Association léniniste de la jeunesse communiste, se sont adressés à toutes les organisations publiques artistiques, littéraires et théâtrales : Société d'édition de l'État, Association des artistes de la Révolution, Cinématographe soviétique, Philharmonie soviétique, Société des amis du cinéma soviétique, Fédération des associations d'écrivains soviétiques, pour leur proposer de mobiliser toutes les forces et ressources en vue de la campagne antireligieuse de Noël » *(Documents de la Vie intellectuelle*, 20-3-30).

Un décret officiel du 17 décembre 1929, émanant du Conseil central des associations professionnelles de toutes les Russies, décidait : « Se conformant au vœu formulé par les assemblées et conférences ouvrières d'un grand nombre d'entreprises, de faire du 25 décembre un jour ouvrable et de consacrer les salaires de cette journée au fonds de l'industrialisation, le *Præsidium* estime qu'il est conforme au but poursuivi, de travailler le 25 décembre dans les entreprises qui n'ont pas encore adopté la production ininterrompue, du moins dans les branches de l'industrie où l'on ne manque pas de matières premières étrangères. Les salaires de ce jour seront affectés au fond de l'industrialisation. Le travail doit être effectué d'après la décision des assemblées publiques des ouvriers et employés, avec le consentement des organes économiques y afférents » (*D. C.* 5-4-30,682).

Si les fêtes sont à supprimer, les cloches, qui les annoncent, deviennent superflues. Une décision de la Présidence du comité régional, les a fait taire, d'abord, à Moscou en interdisant toute sonnerie. Muettes, leur raison d'être cesse : elles sont inutiles. Or, il ne sera pas dit au pays du plan quinquennal et de l'industrialisation à outrance, que tant de tonnes d'airain resteront sans usage. Et de réquisitionner. « Ce qui paraissait impossible il y a trois mois, lisait-on dans la *Pravda* de Moscou (15-1-30), s'effectue de nos jours sur tout le territoire de l'Union soviétique, rapidement en quelques jours... Toute une série de villes et de villages a décidé et mis à exécution l'ordonnance qui prescrivait d'enlever les cloches de toutes les églises... pour les besoins de l'industrialisation » (*D. C.* 5-4-30, 865). A Léningrad, écrit la *Bednota* (16-1-30), la saisie des cloches

de la cathédrale Isaac ayant été décidée, des appareils spéciaux ont été demandés pour couper sur place les énormes cloches en morceaux. Ces cloches, difficilement transportables en entier, donneront 100 tonnes de cuivre de la meilleure qualité et une quantité d'argent assez importante » (*D. C.* ib. 865).

Et les journaux, avec fierté, dressent la longue liste de toutes les communes grandes ou petites qui selon la formule en faveur, versent leurs cloches au fonds de l'industrialisation. On signale le cas de paysans qui ont accompli cet acte patriotique pour s'assurer l'achat d'un poste de T. S. F. : permutation prolétarienne d'ondes sonores... (*voir cette liste : D. C.* 5-4-30, 865-866).

A présent les persécuteurs pénétreront dans le Sanctuaire. En vertu de la loi, les édifices du culte sont propriétés nationales ; les occupants n'en ont que la jouissance, au gré des autorités civiles : au témoignage de la Presse soviétique (*Revue des Deux Mondes*, 15-1-30, 344), le droit de désaffection des édifices religieux semble appartenir et au Commissariat de l'Intérieur, et au Comité central exécutif, et au Soviet local et même à de simples comités des pauvres. Que de prétextes faciles à inventer ou à créer : une location exorbitante impossible à payer ; présentation personnelle de chaque membre du comité des 20 membres prévus par la loi, et dont plusieurs se trouvent à des dizaines de kilomètres. Mais ce ne sont là que des coups d'épingles.

Le 9 décembre 1921, au moment où la famine faisait de terribles ravages, un décret parut qui autorisait les fidèles à faire des collectes dans leurs paroisses en faveur des miséreux (*Revue des Deux Mondes*, ib. 47). Voilà du moins un décret inspiré par des sentiments d'humanité et inoffensif. C'est mal connaître les maîtres actuels de la Russie. Ce décret c'est un signal : il annonce le martyre des églises.

La Presse officielle, à la suite de ce décret, ouvre une campagne violente pour la confiscation de tous objets sacrés en or et en argent des églises. Le 25 février 1922, un nouveau décret rend obligatoire la remise aux autorités de ces objets sacrés : c'est l'appel au pillage, et le point de départ des profanations révoltantes, et de la liquidation définitive des églises.

Dès ce moment, les fidèles ont été témoins de scènes écœurantes. Les sanctuaires les plus vénérés par le peuple russe, ont été aussi les plus souillés par la fureur soviétique. Arrachés, les revêtements en or et en argent des icones ; vidées, les châsses de leurs dépôts sacrés ; volés, les chandeliers et candélabres précieux ; dépendus, les merveilleux lustres aux mille feux ; éventrés, les tableaux des

patriarches ; dérobés, les riches ornements et les vases sacrés (d'après le comte Kokovtzoff, *loc. cit.* 348-353). Les saintes icones, déchirées et réunies pour en faire un holocauste aux mânes de Lénine, et les criminels adressant ce télégramme à Staline : « Aujourd'hui est tombée la forteresse de l'obscurantisme et de l'abrutissement des popes, l'église de Gorlovka. Ouvriers recueilli 4.000 icones, brûlées sur la place ; 15.000 prolétaires fêtent victoire sur front de lutte contre abrutissement religieux » (*D. C.* 5-4-30, 865). Ne furent respectées ni les basiliques de Kiev aux souvenirs historiques si chers au cœur russe ; ni les sanctuaires des centres les plus célèbres : de Novgorod, de Pskov, de Vladimir, de Kazan, de Voronez, ni même le Kremlin « centre du groupement des peuples russes autour du noyau moscovite ; et dont les cathédrales et les monastères reflétaient les épisodes les plus importants et les plus émouvants du passé de la Russie si complexe et si riche en événements historiques » (Comte Kokovtzoff, dans *Revue des Deux Mondes*, 15-1-30, 352).

Et après leur besogne abjecte, ces énergumènes, au milieu de ces enceintes sacrées, organisaient des danses, donnaient des représentations de vaudevilles, agrémentées d'un buffet avec vente de vin d'église, et se livraient à des orgies.

L'idée était lancée : combien d'églises désaffectées et de monastères devinrent des salles de théâtre ou de cinéma, des musées antireligieux, des écoles, des clubs, des établissements vétérinaires, des casernes, des mauvais lieux !

D'après la presse officielle, 722 couvents avaient été liquidés à la date du 1er janvier 1923 (*Revue des Deux Mondes*, 15-1-30, 345). Quant aux églises, voici le bilan dressé par le *Trud* de Rostov : « La religion se trémousse comme une fouine pourchassée. Elle est persécutée sans merci et continuera à l'être. Il y avait 675 églises à Moscou : il n'en reste que 287. En 1929, on en a fermé 579 jusqu'au mois d'août ; il y en aura 1.000 de fermées pour le 1er janvier prochain. Les cloches gémissent tristement, mais on ne fait et on ne fera pas de quartier » (*D. C.* 19-4-30, 1010).

Le décret du 2 février 1922 qui ordonnait la remise des objets du culte aux autorités soviétiques, eut un contre-coup sanglant : le martyre du clergé.

Déjà auparavant, la situation des « serviteurs du culte », comme ils les appellent, n'était guère enviable. Le discrédit que l'on jetait sur eux par tous les moyens, n'était certes pas leur moindre épreuve ; ils sont mis au ban du régime soviétique ; aux yeux des bolcheviks l'état ecclésiastique constitue une tare (*D. C.* 16-4-26, 990).

Leur situation matérielle était et continue d'être intenable. Lénine avait déclaré : « Seuls les citoyens utiles à l'État recevront désormais du pain ; les autres peuvent mourir » (*D. C.* ib. 989-990) et tous les établissements soviétiques portent cette inscription, qui, s'en doutent-ils, est un texte de saint Paul : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger » (BERDIAEFF, *Problème du communisme*, p. 33). Or, on distingue soigneusement des catégories de travailleurs selon lesquelles on distribue les « cartes alimentaires » à défaut de quoi il est presque impossible de subvenir à ses besoins. Les travailleurs manuels sont favorisés ainsi que tout individu qui appartient à l'armée, ou à la bureaucratie ou au parti soviétique (*D. C.* 17-4-26, 990, n. 1). Tandis que les membres du Clergé, exclus de tout poste public, classés parmi les « non-travailleurs », soumis à toutes les corvées et prestations, ne peuvent compter que sur la charité des fidèles déjà en difficulté.

Le décret du 23 février 1922 sur la saisie des biens ecclésiastiques vient rendre tragique cette situation.

La confiscation des églises par l'État paraît un grave problème aux pasteurs. Le patriarche Tichon eut le courage de la qualifier de vol devant le président du tribunal révolutionnaire qui le jugeait. (*D. C.* 17-4-27, 982). Mais parmi les évêques, les uns ont gardé un silence prudent ; d'autres ont parfaitement consenti et approuvé ; d'autres enfin, perplexes, ont eu une attitude changeante : tel le métropolite de Pétrograde, Mgr Benjamin qui, tout en se déclarant solidaire du Patriarche Tychon, en théorie, lance néanmoins, un appel pour inviter ses ouailles à demeurer calmes, à prier et à s'en remettre à la volonté de Dieu. Il autorise « les communautés de croyants à offrir pour les affamés non seulement les objets énoncés dans le mandement patriarcal, mais encore les autres objets précieux, jusqu'aux garnitures précieuses des icones, à l'exception toutefois des « vases sacrés, tabernacles, croix, évangéliaires, reliquaires, icones particulièrement vénérées. Si l'autorité civile confisque aussi ces objets il ne faudra pas s'y opposer et se garder de tout excès » (Titlinov, *D. C.* 17-4-26, 985).

En tout état de cause, aucun appel à la résistance.

La confiscation sacrilège n'alla pas — le contraire eût été étonnant — sans quelques réactions locales de la foule. C'en était assez. C'est le clergé qui prêche la désobéissance aux pouvoirs établis, et se révèle « ennemi du peuple » et digne de la vindicte publique.

Et la Presse d'entrer encore en campagne. Pour être bref, un extrait des *Izvestia* : « Comment ont répondu les princes de l'église au décret

du Comité exécutif ordonnant, pour le salut des affamés, la réquisition de l'or et de l'argent accumulés dans les églises ? — En improvisant des émeutes au moyen d'une proclamation lâche et audacieuse envoyée au Comité exécutif ; par une propagande destinée à déchaîner de nouveaux pogroms, de nouvelles révoltes... Que doivent faire les ouvriers et les paysans s'ils ne veulent pas laisser mourir de faim des milliers de paysans agonisants ?

— Ils doivent exterminer cette bande de popes, dignitaires infatués. Ils doivent brûler d'un fer rouge cette très sacrée contre-révolution. Ils doivent s'emparer de force de cet or caché dans les églises, l'échanger pour du blé et sauver ainsi les affamés » (*D. C.* 17-4-26, 1002).

Les sicaires n'avaient pas attendu ces écrits incendiaires pour assassiner, dès 1918, le métropolite de Kiev, Vladimir, après des tortures horribles dont témoignaient les blessures ; ni pour jeter à la rivière l'archevêque de Perm, Andronique, après l'avoir promené dans les rues, yeux crevés, joues coupées, nez et oreilles arrachés (Cfr *Revue des Deux Mondes*, 15-1-30, p. 355-356). C'était des cas isolés.

A la suite de la promulgation du décret du 23 février 1922, des milliers de membres du clergé, sans aucune forme de procès, étaient expédiés dans les geôles, au bagne, en exil : des listes noires paraissaient dans les journaux : le G. P. U. se présentait au domicile, arrêtait au nom de la loi et déportait sous l'inculpation de résistance à la confiscation des biens d'Église. Combien d'ecclésiastiques furent ainsi persécutés ? C'est le secret des bourreaux qui ne se croient pas tenus de fournir des statistiques. S'il faut en croire le *Times*, dans les trois premières années de la dictature bolchévique, furent exécutés 28 évêques et 1215 prêtres (*Revue des Deux Mondes*, 15-1-30, 359). Depuis ? Mais qui pourrait interroger les cachots aux murs épais et l'immensité de la Sibérie ?

Dzerzinski, président de la Tchéka, avait écrit : « Nous n'avons rien de commun avec la justice, même la justice révolutionnaire ; nous sommes la terreur, notre but est de terroriser les ennemis des Soviets » (*D. C.* 17-4-26).

Pour inspirer cette terreur aux fidèles et aux desservants du culte, il fallait aussi frapper de grands coups, en suscitant des procès éclatants à la charge de hauts dignitaires ecclésiastiques. Ne parlons pas de celui du Patriarhe Tichon : l'âge, sans doute, du vieillard, et son prestige immense en toute la Russie, l'a soustrait à la peine capitale.

Mais l'affaire de deux prélats, l'un orthodoxe, le métropolite Benjamin, l'autre catholique, Mgr Cieplak, eurent une issue tragique.

Le métropolite de Pétrograde, Benjamin, passait pour une des plus belles figures de l'épiscopat russe : cœur bon et compatissant, nature pleine de modération, sincèrement aimé par les humbles il avait, comme il a été dit, consenti à la libre cession par les fidèles, des objets sacrés en faveur des victimes de la famine. Il fut accusé quand même, d'avoir prêché la résistance, et conduit, à travers une foule qui sollicitait sa bénédiction, dans une prison de criminels de droit commun. Au cours du procès, son avocat, un israélite, eût le courage de s'écrier : « Si le Métropolite périt pour sa fidélité sans bornes envers ses ouailles, il deviendra pour le pouvoir soviétique singulièrement plus dangereux qu'il ne l'est aujourd'hui. L'expérience de l'histoire nous apprend que le sang des martyrs grandit et affermit la foi ». Il fut condamné à mort avec dix autres accusés, parmi lesquels, l'archimandrite Serge, et le professeur Novickij, président de la Société des paroisses de Pétrograde. De peur que les bourreaux ne refusent de l'exécuter, il fut rasé, vêtu de haillons, transporté hors de la ville, et exécuté, si l'on peut dire, *incognito*...

Sous la même inculpation, furent arrêtés Mgr Cieplak, archevêque et administrateur apostolique de Mohilev, et Mgr Budkiewicz.

Tous deux furent condamnés à la peine capitale. Ce verdict provoqua l'indignation dans le monde entier, si bien que Mgr Cieplak bénéficia d'une commutation de la peine de mort en détention de 10 ans, parce qu'il représentait, motivait-on, « la confession catholique particulièrement opprimée sous le régime tzariste ».

Quant à Mgr Budkiewicz, jeté d'abord parmi les criminels de droit commun ; puis, une jambe brisée, traîné par les oreilles jusqu'à la salle du corps de garde, il fut abattu d'un coup de revolver dans le trou béant d'une oreille qui s'était détachée. *(Revues des Deux Mondes*, 15-1-30, p. 360-364).

Joignons au souvenir de ce martyr, celui de Mgr Sloskan. Accusé d'espionnage militaire, par suite de la découverte chez lui de deux cartes subrepticement introduites par un agent provocateur, comme le lui avoua le juge d'instruction lui-même, il est arrêté et conduit à la prison du G. P. U. de Moscou : salle commune, puis cellule. Sans procès, il est condamné à trois ans de travaux forcés de jour et de nuit dans un camp de concentration. Atteint de paralysie des membres inférieurs et de surdité presque totale, il est relégué au parc de punition à l'île d'Anzer, dans la mer Blanche, où il continue les travaux forcés. Épuisement complet, nouvelle paralysie aux

jambes. Envoyé encore en prison à Krasnojarsk, il est en butte aux brutalités des gardiens, qui sont tous des criminels. Plus tard, écroué dans une prison de Yénissejsk, une des plus dures ; nourriture repoussante, fenêtres sans vitres, aucun chauffage par 50 et 60° sous zéro !.. Et ce calvaire dura plus de 60 mois. (*D. C.* 9-9-33, 330-332).

Tel fut le martyre des Églises et celui du clergé.

Si la somme de tous ces faits, relatés presque tous par la presse soviétique, avait encore quelque besoin d'être confirmée, il n'est que de parcourir une circulaire fort significative parue dans la *Pravda*, le 15 mars 1930, et émanant du Comité exécutif central : on y lit : « Arrêter définitivement la fermeture des églises par décret administratif, fictivement couvert par la volonté de la population. Ne l'admettre que dans le cas de la volonté expresse d'une écrasante majorité des paysans et avec l'autorisation des Comités exécutifs de la région. Poursuivre devant les tribunaux quiconque blessera les sentiments religieux des paysans ». (*D. C.* 5-4-30, 883).

Cette volte-face est commandée par le haut-le-cœur qu'éprouva le monde civilisé au spectacle qui l'emporte en horreur sur les persécutions de Néron et de Dioclétien. Cette même circulaire trahit cette préoccupation en face de la réprobation universelle : « Le Comité central, précise-t-elle, estime que toutes ces déviations (!) constituent *actuellement*... un appui pour nos ennemis de classe » (*D. C.* ib. 882).

Si par hasard la violence cesse, à coup sûr, la propagande sournoise s'intensifiera, et en tout cas la législation reste.

S. BROUSSALEUX.

Revue des Revues.

Par suite de l'abondance de la matière, l'analyse qui va suivre ne comprendra pas toutes les revues se rapportant aux choses russes. Elle ne traitera que de celles qui possèdent une certaine unité de tendance parce qu'elles ne sont pas catholiques ; pour la facilité du lecteur, nous groupons les articles analysés en plusieurs rubriques. Afin d'éviter des répétitions inutiles, disons que toutes les revues dont on parlera, sont de 1933 *et que leurs titres seront indiqués par les sigles suivants* :

Ch. N. — **Chlěb nebesnyj**, Charbin.

C. V. Z. E. — **Cerkovnyj věstnik zapadno-evropeiskoj eparchii**, organe du métropolite Euloge, Paris.

C. Ž. — **Cerkovnaja žizn**, organe du métropolite Antoine, Karlovcy.

O. O. — **Orient und Occident**, Leipzig.

P. — **Put**, organe de la pensée religieuse russe, Paris.

Pr. — **Pravoslavie**, organe de l'archevêque Benjamin, New-York.

V. — **Věstnik**, messager du Mouvement des étudiants russes chrétiens, Paris.

V. Č. — **Voskresnoe Čtenie**, organe du métropolite Denys, Varsovie.

Les autres revues traitant de choses russes seront analysées plus tard ; leur nombre, d'ailleurs, est plus restreint.

A. MATIÈRES THÉOLOGIQUES

S. Bulgakov. — Dans la voie du dogme. (P. nº 37).

Les études du P. Bulgakov sur le dogme christologique à l'époque des sept premiers conciles œcuméniques, l'ont amené à des constatations qu'il expose dans cet article — discours académique —, et qu'il a reprises plus tard dans le gros volume *Agnez božij*, dont on parlera en temps opportun. Ces constatations voudraient mettre à nu l'insuffisance de l'œuvre dogmatique des Pères, celle de ne pas avoir résolu le problème des relations entre le Créateur et la créature ; c'est bien cependant ce problème que l'arianisme avait posé, c'est encore lui qui revient dans la suite sous des formes panthéistes quelconques, et c'est à lui enfin que la « sophiologie » orthodoxe s'attaque victorieusement. L'insuffisance des Pères aurait eu pour raison une philosophie de *la chose* ; la notion de *personne*, pivot de la philosophie moderne, leur aurait été inconnue. C'est ainsi que le dogme de Chalcédoine sur la *personne* théandrique du Christ, vraie solu-

tion du problème Créateur-créature, n'a reçu chez eux qu'une formule négative et n'explique pas le problème qu'il devrait expliquer. Aux théologiens sophiologues d'y suppléer, de dire le « oui » de Chalcédoine. « La vocation de notre temps est la théologie néo-chalcédonienne qui ranimerait pour nous et continuerait en même temps l'œuvre des sept conciles œcuméniques dans la plénitude de sa problématique ; celle-ci se résume dans un problème véritablement chalcédonien — *le théandrisme.* »

Pour terminer, faisons les constatations que nous avons déjà faites et que nous ferons sans doute toujours après une lecture du P. Bulgakov : il nous semble que celui-ci ne distingue pas suffisamment les fonctions propres à la philosophie et à la théologie ; il en résulte chez lui « une philosophie religieuse » et une subordination exagérée de la théologie au système, subordinatiou piquante à relever chez quelqu'un qui se plaît à constater la dépendance de la théologie catholique à l'égard de l'aristotélisme. Il en résulte encore, nous semble-t-il, une confiance trop grande dans les ressources de la sophiologie, capable de résoudre les plus grands mystères. N'est-on pas loin avec cela de l'apophatisme ?

W. N. Iljin. — Was ist Sobornost ? (O. O. nº 13).

Des idées connues mais affirmées avec le catégorisme propre à l'auteur et avec, pourrait-on presque dire, utopisme : la *sobornost*-image crée de la Trinité, unité pluraliste unifiée par le Saint-Esprit aussi bien dans l'être divin que dans la créature, milieu entre le « monadologisme papiste » et le pluralisme protestant ; bref, la *sobornost* serait la démocratie idéale qui ne pourrait jamais parvenir à se réaliser complètement sur terre, à s'exprimer en termes canoniques surtout, et ceci à cause du péché originel.

A la fin de l'article, M. Iljin exprime le souhait de voir corriger le passage du *Credo* de Nicée-Constantinople relatif au Saint-Esprit par l'introduction des mots *Dieu* et *consubstantiel* que les Pères insuffisamment enracinés à ce moment dans la *sobornost*, n'auraient pas osé introduire dans le symbole. Depuis les théologiens laïques russes du XIXe siècle, la théologie de l'Esprit aurait fait de tels progrès que la modification s'imposerait.

Éditorial. (V. nº 11-12).

La mission prophétique de l'Église lui impose de donner des directives sociales. Les papes l'ont compris. La « problématique » orthodoxe reproche cependant aux encycliques de rendre absolues certaines contingences sans expliciter davantage cette affirmation générale. Quant à l'Orthodoxie, on y souffre du manque de catholicité (dans son sens qualitatif évidemment).

N. Afanasjev. — Les canons et la conscience canonique. (P. n° 39, supplément).

Le droit canonique n'est qu'un épiphénomène ecclésiastique qui ne plonge jamais jusqu'à l'ontologie dogmatique, mais la manifeste plus ou moins parfaitement. Les erreurs y sont possibles mais passagères. L'Église orthodoxe possédant surtout une unité intérieure et ne se souciant pas de l'unité extérieure, aura toujours une législation canonique déficiente. Un *codex juris canonici* unique pour toutes les Églises orthodoxes, serait contraire à l'esprit orthodoxe.

N. Berdjaev. — Deux conceptions du christianisme (christianisme nouveau et christianisme ancien). (P. n° 36).

On rencontre dans ces lignes d'un puissant intérêt des idées déjà connues, mais qui sont ici exprimées avec une conviction toujours croissante. Faut-il répéter la difficulté de résumer Berdjaev ? Le philosophe affirme de nouveau son « pathos » personnaliste en religion, le primat du subjectif, du sujet prophétique. Il serait la seule vraie source de la Révélation et de l'Esprit, source aveuglée dans une religion institutionaliste par la tyrannie du social, générateur d'anthropomorphismes grossiers.

Le programme du christianisme nouveau comprendrait la libération du sujet religieux de ces entraves sociales, et son activité créatrice d'image et de ressemblance divine. Voilà pourquoi l'anthropologie serait le problème des problèmes actuels.

Il va sans dire que le catholicisme en tant que religion institutionaliste, et que le thomisme en tant que philosophie rationaliste, ne trouvent pas grâce chez Berdjaev qui les range résolument dans le christianisme désuet. L'attention du lecteur est forcément attirée sur la prépondérence de l'expérience religieuse chez Berdjaev et chez les non-catholiques en général ; et s'il est catholique, il ne pourra s'empêcher de réfléchir à la place importante mais subordonnée que la doctrine catholique peut et doit donner à cette expérience. Nous touchons ici un point capital de la théologie « unioniste ».

M. Litvjak. — Feuillet de journal (des pécheurs et des justes ; de la foi et du peu de foi). (P. n° 39).

Réaction d'un esprit qui se dit moderne devant les conceptions désuètes d'une religion juridique et grossière. Solutions *créatrices*. La vieille et éternelle religion de répondre à cela, croyons-nous : « humain, trop humain ».

G. Kolpački. — Une caractéristique comparative du christianisme et du bouddhisme. (P. n° 39).

Le bouddhisme est une religion non-créatrice. Le christianisme — une religion tansfiguratrice.

Notices apologétiques. (V. nº 3).

Les questions traitées : le Christ a-t-il existé ? Comment combattre l'athéisme ? Les difficultés principales rencontrées dans le courant du travail : le problème de la science et de la foi ; le matérialisme ; le désintéressement chrétien pour le monde ; l'affinité du christianisme avec le capitalisme.

En conclusion on cite une bibliographie d'atteinte facile et on insiste sur la nécessité par un membre du *Mouvement* de connaître l'athéisme ainsi que le christianisme.

H. Knittermeyer. — Deutschland als Exponent protestantischer Weltlichkeit. (O. O. nº 12).

Dans le domaine de la foi, le protestantisme, avec le *sola fide*, serait le milieu entre le christianisme social romain et l'apocalyptique de l'Orthodoxie orientale.

Dans celui de la connaissance naturelle, il se tiendrait entre le rationalisme occidental et le spiritualisme oriental.

Évêque Théophane le reclus. — La foi et la science. (Pr., nº 10).

On va chercher chez ce docteur ascétique de l'Orthodoxie moderne des pensées sur les deux voies pour atteindre la vérité : la voie de la science, extérieure et difficile, et la voie de la foi, intérieure, vivante et plus simple. C'est la voie de la prière qui donne un expérience de force et que prennent tous les croyants sincères.

J. Šachovskoj. — Le baptême de la science. (P. nº 39).

Le hiéromoine Jean représente dans l'Orthodoxie de l'émigration russe la tendance ascétique qui ne répond pas aux aspirations des philosophes russes dont *Put* est l'organe. Cette revue publie cependant sans les approuver les lignes inspirées du hiéromoine. Celui-ci proclame la primauté de la création immanente du chrétien : la création du nouvel homme dans l'Esprit-Saint. La philosophie, comme toute autre science, pour être chrétienne doit avoir pour sujet un homme spiritualisé. C'est alors seulement que la science est vraie et que son verbe est fort. La vraie théologie orthodoxe éviterait ainsi les deux dangers que court la science théologique : le scolasticisme et le gnosticisme. « Expliquer le dogme dans un manuel scolastique ou dans un traité philosophico-gnostique équivaut à abandonner la théologie patristique, authentiquement ecclésiastique, qui a surmonté cette double tentation ». Voilà un écho du célèbre réquisitoire du hiéromoine Taraise (v. *Irénikon*, t. VI, p. 314-318). L'auteur appelle hymnologie la méthode théologique qu'il préconise, voulant suivre probablement la voie de Siméon le nouveau théologien.

X. — La voie de la transfiguration (article provenant de Russie). (P. n° 39).

Une citation pour donner l'atmosphère de l'article que *Put* ramène à la tendance de l'anarchisme spirituel russe, « ce n'est que dans le domaine spirituel qu'on arrive à surmonter l'intelligence et le sexe ; ce n'est que par la transfiguration de l'intelligence et du sexe, que naît l'esprit. Ni la luxure, ni l'ascéticisme ne peuvent donner autre chose que la douleur ». Telle aurait été la voie du Christ, de Bouddha, de Krishna. On comprend la réserve que *Put* fait à ces lignes échevelées mais sincères.

E. Drašusov. — De la peine de mort. (V. n° 9-10).

L'A. condamne la peine de mort tant religieusement (avec une allure un peu tolstoïenne) que naturellement.

J. Šachovskoj. — De la confiance dernière. (V. n° 9-10).

Les raisonnements humains opposés à l'existence de l'enfer doivent s'évanouir devant la manifestation de la *volonté* divine.

N. Losskij. — La magie et le culte chrétien. (P. n° 36).

L'auteur ne semble pas prendre le bon bout pour défendre les sacrements chrétiens contre l'accusation de magie en insistant sur la passivité du ministre. Il reconnaît aux sacrements une origine ecclésiastique seulement et trouve que leur rejet serait pour un chrétien tout au moins présomption.

K. Serežnikov. — A propos du problématisme dans le conflit historico-religieux. (P. n° 38).

L'auteur traite de la crise que les études critiques sur la Bible et sur la personne historique du Christ suscitent dans la conscience religieuse orthodoxe. Toutes les tentatives conciliatrices seraient fautives. Il nous semble que l'article s'inspire de trop de confiance dans la méthode historique ; elle aurait pour mission de faire palper le surnaturel. D'ailleurs la conclusion n'ébauche aucune solution et ne dément pas le problématisme du titre.

Les voies du christianisme et le monde contemporain. (V. n° 11-12).

Le vrai martyr chrétien est d'affirmer la victoire du Christ et de lutter pour sa réalisation ici-bas. L'Orthodoxie demande à l'homme de développer pour cette fin toutes ses facultés, les spirituelles surtout. Le communisme remporte des succès sur le christianisme en promettant la victoire sur le mal et non parce qu'il se scandaliserait devant l'absence de sain-

teté chrétienne. A l'Église orthodoxe d'en tirer des directives pratiques. « On ne peut pas inviter à organiser des processions à la place de s'adonner à l'étude du marxisme ». Ne peut-on faire l'un et l'autre ?

H. Hofstetter. — Le christianisme social. (P. nº 41).

M. Hofstetter donne un article intéressant parce que révélateur de tendances parfois moins apparentes chez les philosophes religieux russes de l'école de *Put*. La Rédaction de celui-ci fait heureusement remarquer les jugements de l'A. trop rapides et donc injustes envers le christianisme d'Occident. La panacée des maux religieux actuels est le retour à la mystique. Les sciences sociales, comme les philosophiques, arrivent à la même conclusion en analysant leurs propres déficiences.

L'oubli de la mystique en Occident est dû (on le devine) à l'esprit catholique opposant la raison critique à l'intuition mystique. L'esprit orthodoxe ne connaît pas cette opposition. N'ayant trouvé aucune culture constituée dans les terres russes, l'Orthodoxie a réussi à imprégner leurs populations de son esprit, « elle a éduqué dans les âmes russes l'amour passionné et ineffaçable de la justice chrétienne (*pravda*), un besoin inaltérable de beauté religieuse et de religieuse abnégation dans la vie ». La Russie possède ainsi l'atmosphère spirituelle nécessaire au salut de la société contemporaine. Les Églises chrétiennes tout en conservant leurs différences dogmatiques, devraient se réunir dans l'élan de fraternité pour propager et renforcer le primat du mystique, essence du christianisme.

G. Fedotov. — Le nationalisme. (V. nº 5-6).

L'idée de nationalité, assez tardive dans l'Église, répond, tout comme celle de personnalité, à la manifestation partielle par la créature de toute la plénitude divine. A cette réalité chrétienne l'A. oppose le racisme païen. Celui-ci malgré ses prétentions et à cause de sa fausseté même, dénationalise les hommes.

Le communisme comme culte religieux. (O. O. nº 14).

L'A. retrouve dans le communisme quatre facteurs qui sont, d'après lui, essentiels à la religion : l'existence d'un principe absolu, une éthique, une religiosité, l'attente d'un monde meilleur. Ce n'est pas étonnant que le communisme se soit implanté dans la religieuse Russie.

E. Reisner. — Zwischen Paradies und Reich. (O. O. nº 12).

Dans une allure dialectique radicale, l'A. nie la possibilité d'un ordre chrétien temporel, le christianisme n'étant tourné que vers la vie future. Ce serait là le *sola fide* vrai. Reisner se sépare ainsi d'autres barthiens comme Brünner et Gogarten.

B. MATIÈRES PHILOSOPHIQUES

G. Florovskij. — Die krise des deutschen Idealismus. I Der Hellenismus des deutschen Idealismus. II Die Krise des Idealismus als die Krise der Reformation. (O. O. nº 11 et 12).

L'idéalisme allemand est tombé dans l'extrême opposé à celui de la Réforme. Si cette dernière a nié la valeur de la raison humaine et de la métaphysique, celui-là a voulu édifier une philosophie du pur intelligible ; une pareille métaphysique ne possède aucune compréhension pour l'histoire, le devenir, la création, le mystère, pour l'*a posteriori* en un mot. Pourtant toutes ces réalités sont essentielles au christianisme et une philosophie chrétienne doit donc les connaître. « Damit erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer christlichen Metaphysik. Die katholische Lösung kann nicht erkannt werden. Den unveränderten Aristoteles ins kirchliche Denken einzuführen ist kein Lösung, sondern ein Kompromis... In die Zukunft führt kein anderer Weg als der über die Uberlieferung der Väter ».

Nous reconnaissons ici l'enthousiasme patristique qu'on a eu l'occasion de signaler dans *Irénikon*.

J. Reimers. — Liberté et égalité. (P. nº 41).

L'auteur expose une théorie, de l'originalité de laquelle nous ne pouvons juger, qu'il appelle axiologisme juridique et qui paraît très plausible en tant que théorie. En pratique. sans doute, ne pourrait-elle être que *limite*, qu'idéal, sinon utopie. Cette théorie juridique a pour but d'accorder les valeurs matérielles avec les spirituelles, de graduer les droits des personnes juridiques selon leur valeur spirituelle. Cette tendance serait très moderne et correspondrait à la mésestime générale pour tout acquis indépendant de la valeur spirituelle actuelle (cette catégorie comprend les diplômes, les rentes, les titres de noblesse, etc.).

L. Šestov. — Martin Buber. (P. nº 39).

Ce professeur israélite attire les philosophes religieux russes par une philosophie qui fait de l'homme le collaborateur *nécessaire* de Dieu. Dans cet article Šestov discute le modernisme de Buber — l'adaptation de la Bible à l'esprit moderne — il en partage complètement les tendances. « Il faut dire ouvertement que toute tentative de parler de Dieu en termes modernes amène inévitablement la nécessité de faire des emprunts à Spinoza, la tendance d'« élever » et de « purifier » Dieu ». Cette tendance légitime dans le domaine des concepts humains sur Dieu et aussi ancienne que la théologie, n'aboutit pas nécessairement au spinozisme. Il existe une anthentique théologie apophatique.

S. Frank. — L'idée fondamentale de la philosophie de Spinoza. (P. nº 37).

Le rationalisme de Spinoza ne lui a pas permis de sauver la création de l'absorption en Dieu. Il a erré de bonne foi mais il n'a pas péché contre l'Esprit.

D. Čiževskij. — P. O. Kulisch, ein ukrainischer Philosoph des Herzens. (O. O. nº 14).

La mentalité rustique et « cordiale » de K. lui viendrait des Pères de l'Église et serait une disposition proprement ukrainienne communiquée à la philosophie grand-russienne par l'intermédaire de Yurkevič, maître de Solovjev.

D. Čiževskij. — Aus Skovorodas mystischen Schriften. (O. O. nº 14).

Pour S. l'essentiel du christianisme est la création du nouvel homme. Le chrétien a donc à se connaître, à chercher sa vocation. « Wirst du einmal Mensch ? Warum wirst du es nicht ? Weil du auf den leiblichen Vorhang schaust und weil dein Auge es nicht aushalten kann das Antlitz des wahren göttlichen Menschen zu sehen. Du wirst so lange nicht aus dem irdischen zum himmlischen Menschen werden, bist du erkennst wer der wahre Mensch ist. »

S. Frank. — La religiosité de Puškin. (P. nº 40).

Un Russe ne peut parler sans émotion de Puškin, parce que Puškin est la Russie. Le professeur Frank cherche religieusement les éléments de la religiosité de P., sûr de les trouver car autrement on devrait douter de la religiosité du peupe russe lui-même. La religiosité de P. se manifeste dans trois tendances principales : le penchant à voir le tragique de la vie ; l'attitude religieuse envers la beauté et la création artistique ; l'aspiration à une sagesse cachée des hommes. Citons encore quelques phrases suggestives. On trouve chez P. l'atmosphère de bienveillance « ... et précisément sous sa forme russe typique laquelle allie la culture religieuse avec la simplicité, avec l'être libre, la bienveillance humble et aimante envers tout être vivant, en tant que créature et image de Dieu ». On trouve encore chez P. la verve cynique proprement russe, forme de pudeur spirituelle « qui cache les expériences les plus pures et les plus profondes sous le masque d'une impertinence factice ». Il y a certainement une différence notable entre religiosité et religion. Mais elle serait déplacée après l'expérience d'authenticité que donnent ces pages.

N. F. Fedorov. — Sa vie et sa doctrine *(suite et fin)*. (V. nº 11-12).

Fedorov occupe beaucoup les penseurs russes de l'émigration parce qu'ils croient trouver son influence ou au moins une affinité avec sa pensée dans le « pathos » constructeur de la dictature communiste en Russie.

Le christianisme est pour Fedorov « l'union des vivants pour faire ressusciter les morts ». Le dogme de la Trinité, union parfaite et vivante, constitue l'idéal auquel doit tendre l'effort des chrétiens, le jugement dernier n'étant qu'une prophétie conditionnelle. La pratique liturgique qui symbolise ce travail ne peut y suffire et Fedorov s'applique à réveiller la conscience des chrétiens pour l'œuvre apocalyptique de résurrection. L'auteur des articles fait ressortir très justement l'immanentisme naturaliste de Fedorov. Même cette réserve faite, les idées du philosophe-bibliothécaire semblent étranges ; çà n'empêche que l'énorme influence qu'il exerçait sur de nombreux amis et la noblesse de sa vie doivent inspirer un grand respect pour sa mémoire.

N. Fedorov. — Qu'est-ce que le bien ? (P. n° 40).

Pour placer les idées de l'article dans leur ambiance philosophique, il faut se rapporter à *Irénikon* X, 512. Le bien est tout ce qui contribue à conserver la vie aux vivants et à la rendre aux morts. Cette dernière activité est l'activité filiale « survivre à la mort de son père *tout en reconnaissant l'impossibilité de le ressusciter*, c'est n'être ni fils, ni frère ; c'est n'être pas un être moral ». Dans ce sens sont interprétés les textes évangéliques « soyez comme des *enfants* » et le nom de *fils* de l'homme. Pour finir, quelques mises au point à l'égard du Tolstoïsme.

D. Melnikov. — Qu'est-ce que la mort *(suite et fin)*. (V. Č. n° 10).

Le grand scandale pour tous les « chercheurs de Dieu » russes a été le problème du mal. L'A. ne veut pas de l'explication rationaliste de ce problème. Dieu permet le mal par *amour* de la liberté humaine. La connaissance religieuse est aussi faite d'amour, car l'amour seul surmonte les antinomies rationnelles « ... la voie de la connaissance de Dieu est dans le Christ, elle ne peut être que *sobornaia* (adjectif de *sobornost*). Voilà la grande vérité de la philosophie religieuse russe ».

Ce sont là les idées les plus caractéristiques de l'article, elles ne sont que des préambules au sujet principal, qui est traité d'une manière peu intéressante.

S. Hessen. — La philosophie du mal. Le sens philosophique de l'image de Stavrogin. (P. n° 36).

L'article suppose une bonne connaissance des *Démons* de Dostoevskij, la tragédie du mal, avec sa contrepartie *Les Frères Karamasov*, la tragédie du bien. A l'encontre des autres personnages des *Démons* dont le

cœur croit à quelque idéal, S. a un cœur incapable de croire à quoique ce soit. Il ne possède pas l'organe qui lui permette de se sentir uni avec son prochain et avec Dieu, il n'a pas d'amour pratique de Dieu, seule foi authentique. S., est l'homme ni chaud, ni froid qui sera vomi (Apocalypse).

V. Iljin. — La profanation de la tragédie. (P. nº 40).

La profanation de la tragédie provient de la méconnaissance des forces élevantes de l'amour et de la mort, qui en sont les ressorts principaux.

B. Vyšeslavcev. — La tragédie de l'élevé et la spéculation sur l'abaissement. (P. nº 36 supplément).

Parce que les formes inférieures de l'être sont plus stables que les supérieures, l'homme a une tendance d'abaisser celles-ci (profanation dans le marxisme et le freudisme). L'affirmation des formes supérieures amène la tragédie, mais cette tragédie renferme la joie. « La joie consiste à ce que dans la tragédie (et aussi dans l'humour) l'esprit, c. à. d. le moi profond et authentique, expérimente et prend conscience la première fois, de sa dignité royale, de son absolue liberté de tous les degrés inférieurs de l'être, de la nature et de toute nécessité ». C'est donc le triomphe *idéal*.

Le christianisme lui ajoute le triomphe *réel* de la résurrection, car le Christ est le Dieu *fort* et il vainc l'antinomie de la force et de la sainteté, racine de la tragédie. La grandeur du christianisme est de voir le néant dans le haut et d'apprécier l'élevé, même quand il est abaissé. (v. *Irénikon*, X, 275). Le chrétien ne doit donc jamais chercher le stable au détriment de l'élevé, mais en chercher l'affermissement, tout en sachant que toute non réussite est une réussite *sui generis* — un geste héroïque.

V. Zĕnkovskij. — Le problème de la beauté chez Dostoevskij. (P. nº 37).

L'article met en évidence l'immanentisme de Dostoevskij, sa conception autonome du salut de l'homme par la beauté (créée). La cause en est l'ignorance de la beauté fausse, diabolique, « face obscure » de la Sophia. Dans la suite Dostoevskij a découvert son erreur : il a vu que le monde ne se sauvait pas par la beauté, mais que c'est la beauté dans le monde qui avait besoin d'être sauvée de ses contrefaçons.

V. Veidle. — L'art sans religion. (V. nº 3).

L'auteur constate une décomposition rationaliste dans tous les domaines de l'art. Le salut n'est pas dans l'irrationalisme, mais dans la religion qui harmonise l'homme.

V. Veidle. — Le problème de l'art chrétien. (V. nº 5-6).

Le vrai art ne peut être que religieux, consciemment ou inconsciemment, parce que tout œuvre artistique est antinomique et que l'antinomie détermine toute pensée religieuse. La crise actuelle de l'art ne sera donc résolue que par la religion.

B. Vyšeslavcev. — Le problème de l'amour à la lumière de la psychologie contemporaine. (V, nº 9-10).

Ces notes d'une conférence faite par le célèbre psychologue, rappellent la distinction fondamentale à faire dans la vie psychique de l'homme entre l'amour d'admiration (*eros*) et l'amour sensuel (*libido*). Elle permet d'analyser finement certains sentiments et de renverser le *panlibidinisme* de Freud.

N. Berdjaev. — L'homme et la machine (Le problème de la sociologie et de la métaphysique de la technique). (P. nº 38).

Les idées sont voisines de celles dont on parlait dans *Irénikon*, X, 272. Pour enlever à la technique son action de déspiritualisation, il faut lui assigner un but spirituel qui est la réalisation du royaume de Dieu sur terre. Nous voilà ramenés au christianisme actif et créateur qu'on sait être celui de Berdjaev et dont celui-ci aime à voir un précurseur dans N. Fedorov.

A. Polotebneva. — Aperçu sur la vie religieuse italienne. (P. nº 37).

Impressions d'Assises sur une fervente amie des animaux. Le monument digne de saint François serait, à la place d'une basilique fastueuse une société d'amoureux de la nature.

L'A. en cours de route se défend de la zoophilie « hystérique » des Anglo-saxons et ressert les lieux-communs sur l'anti-catholicisme de saint François. L'hospitalité de *Put* faite à l'article étonne un peu. Il est vrai que Madame Polotebneva, si nous ne nous abusons, appartient à la lignée des vétérans de la philosophie religieuse russe.

A. Polotebneva. — Essai d'une contemplation éthico-religieuse de la nature. (P. nº 41).

Les tendances panenthéistes de Madame Polotebneva dressent un réquisitoire contre l'attitude matérialiste et profanatrice de l'homme moderne envers la nature. La contemplation amoureuse de celle-ci est un moyen éducatif très puissant pour l'homme. On trouve aussi l'affirmation qu'entre les animaux et l'homme la différence n'est que quantitative.

C. MATIÈRES SE RAPPORTANT A LA MORALE, L'ASCÈSE, LA MYSTIQUE, LA VIE RELIGIEUSE ET L'IDÉAL RELIGIEUX RUSSES

Métropolite Innocent de Pékin. — L'immoralité contemporaine. (Pr. nº 9).

Invective contre les modes féminines contemporaines, émaillée de beaucoup de citations scripturaires.

Prof. Pěvnickij. — Extraits de sermons contre ceux qui n'observent pas le carême. (C. V. Z. E. nº 3).

L'A. rappelle que le péché des protoparents a été de violer le jeûne que Dieu leur avait imposé. Le jeûne est donc un précepte important, utile d'ailleurs à la santé.

Métropolite Innocent de Moscou. — L'indication du chemin conduisant au royaume de Dieu. (Ch. N. nº 1).

Ces extraits d'un ancien auteur ascétique indiquent quatre grandes voies: la pureté du cœur et du corps ; l'humilité dans l'acceptation des souffrances et dans la conscience de son inutilité ; l'audition de la parole de Dieu ; la prière intérieure.

Comment s'occuper le dimanche ? (Ch. N. nº 7).

Ce n'est pas les seules œuvres serviles qui sont déconseillées mais toutes celles qui empêchent l'homme de vaquer aux choses célestes le jour du Seigneur.

G. Florovskij. — Le chrétien dans l'Église. (V. nº 4).

La vie chrétienne vraie est beaucoup plus que le seul accomplissement des préceptes de Dieu et de l'Église, c'est la tendance vers une perfection infinie. Le maximalisme chrétien ne doit pas être oublié dans le monde, l'homme du siècle y est tenu autant que le moine. Les états de vie peuvent être différents, mais la fin de la vie chrétienne est la même pour tous. L'A. rejette la distinction entre préceptes et conseils évangéliques. La théologie catholique ne fait pas non plus cette distinction par rapport à la fin, mais uniquement par rapport aux moyens de perfection.

La mentalité orthodoxe de l'A. se fait partout jour quand il propose aux gens du monde, de préférence aux grands canaux objectifs de la grâce, les exercices de l'ascèse.

Protoprêtre Tučemskij. — L'Église, la famille et l'école, en tant

que facteurs de l'éducation et de l'instruction religieuses de l'adolescence. (V. Č. nº 18, 19).

L'enseignement de l'Église se fait surtout par la liturgie, parce que la vie religieuse dépend surtout de la sensibilité pour les impressions religieuses, et de la soif de la vérité. « On enseigne ici (à l'église) à assainir l'intelligence, à recueillir l'esprit, à supporter avec patience la longueur des offices, à prier avec enthousiasme, à monter graduellement au sommet du monde spirituel. On enseigne ici que la vraie vie et le vrai bonheur sont dans la pureté de la conscience, dans le respect devant l'omniscience de Dieu, dans la glorification de Dieu, notre Père, notre Providence, notre Salut et dans son service par les œuvres de vérité et d'amour ».

Protoprêtre Kovalevskij.— La méthode d'enseignement de la religion en rapport avec les exigences modernes de la pédagogie. (V. Č. nº 19).

Éduquer surtout le cœur par des exemples de bonté, susciter l'intérêt et l'initiative des enfants.

V. Iljin. — La tragédie de la prière inexaucée. (V. nº 3).

D'abord quelques définitions de la prière. C'est l'image de Dieu qui clame vers son Prototype. Elle clame par l'esprit d'amour. Ou encore, c'est le rayonnement d'amour vers celui qui en est la fin et l'objet. La prière est une forme de l'admiration devant la beauté divine. Enfin la prière inexaucée est une expérience douloureuse faite par l'homme de sa propre divinité, elle est une réponse douloureusement retardée de l'Amour qui n'est pas satisfait de peu.

V. Iljin. — La joie de la lumière éternelle. (V. nº 4).

La lumière corporelle symbolisant la lumière ontologique, est un élément primordial de la mystique chrétienne, surtout de celle qui s'inspire du platonisme. Le son appartient aussi à la symbolique mystique « l'élan passionné et brûlant vers la beauté, le désir sublime de se frayer un chemin vers le monde d'en haut... voilà le thème essentiel de la musique de l'âme ».

Une appréciation sur la philosophie de saint Bonaventure qui est « le récit du rayonnement et du reflet de la lumière divine sur toutes les choses, et aussi celui de l'image divine dans l'âme de l'homme ; c'est la révélation de la Sophia ».

Archevêque Panteleimon. — La compréhension orthodoxe de la croix du Christ. (V. Č. nº 13, 15).

Selon l'A. la croix orthodoxe se distinguerait de la croix catholique non seulement par sa forme matérielle, mais aussi par son contenu spirituel. Pour les orthodoxes, la Rédemption n'impliquant aucun caractère juridique de satisfaction, la Croix serait le symbole de l'amour. Les catholiques se verraient au contraire, à cause de leur juridisme, obligés de recourir à un autre symbole de l'amour, qui n'est plus réel et historique comme la croix, mais imaginaire, le cœur du Christ. La conception orthodoxe appelle l'amour, le travail ascétique et ne demande pas de stérile apitoiement sentimental.

Tout l'article respire la délétère atmosphère d'empressement à condamner les doctrines et pratiques des hétérodoxes sans se donner la peine de les étudier très fidèlement au préalable. L'A. n'est d'ailleurs pas le seul à procéder ainsi, hélas ! Pour ne pas se laisser entraîner à ce penchant, notons comme éléments positifs de l'article des observations justes portant sur les difficultés psychologiques de piété. Détail curieux : l'archevêque se demande quelle est la raison qui empêcherait d'adorer le cerveau de Jésus comme siège de la divine sagesse. On pourra trouver des renseignements là-dessus dans le n° 5 des *Questions liturgiques et paroisiales* de cette année p. 233 en note.

S. Četverikov. — Pâques à Sarov. (V. n° 3).

Il s'agit des solennités de la canonisation de Séraphim de Sarov en 1903. La Russie a toujours, dans le courant de son histoire, reçu l'impulsion spirituelle de quelque saint. La Russie nouvelle doit la chercher dans le grand starec de Sarov.

Archevêque Alexis. — S. Séraphim de Sarov, le grand ascète de Dieu et thaumaturge (*suite et fin*). (V. Č. n° 29).

Séraphim a été ascète, saint, docteur de la foi et de la vie chrétienne, colonne de l'Orthodoxie, du monachisme et du ministère chrétien, consolateur des affligés et prophète perspicace. Ce sont ces différents aspects que l'A. retrace dans une série d'articles en insistant surtout sur la valeur apologétique du saint pour la vérité de l'Orthodoxie. Notons aussi les affirmations caractéristiques faisant de Séraphim la preuve vivante que les anciennes conceptions du monachisme sont encore possibles, et celles qui mettent en évidence la teinte anthropologique de la sainteté, si aimée des Russes : Séraphim a manifesté la beauté de « l'homme intérieur », il a été, comme chante son tropaire « un ange de la terre et un homme céleste ». Que cette vision stimule, dit l'archevêque, « ceux pour lesquels la vie spirituelle et l'action spirituelle ne sont pas une abstraction intellectuelle, mais pour lesquels elles sont un besoin de l'âme chrétienne demandant le salut et la miséricorde de Dieu ».

Nous passons d'autres articles nombreux mais moins intéressants con-

sacrés au grand starec russe du XIXe siècle à l'occasion de son premier centenaire.

Les traits du Père Jean de Kronstadt qui le distinguent des autres prédicateurs religieux. (C. Ž. nº 11).

La piété russe orthodoxe apparaît le plus souvent sous les formes du jeûne et de l'affliction pénitentielle. Mais elle connaît aussi la joie chez saint Nicolas de Myre et chez le P. Jean de Kronstadt, par exemple. Celui-ci possédait, grâce à la pureté de son cœur, une capacité remarquable d'amour compatissant. On retrouve dans ces lignes ce que Dostoevskij mettait dans la bouche de Smerdjakov (*Frères Karamazov*) comme dernier rempart de la religion russe — la foi dans l'existence d'un juste sur terre, ultime paille de salut pour l'homme conscient de ses péchés.

La revue PRAVOSLAVIE *montre une prédilection pour la figure du Père Jean (voir* IRÉNIKON, VI, *122) comme type dn pasteur orthodoxe.*

Princesse Svjatopolk-Mirskaja. — Pèlerinage (bogomolje). (C. Ž. nº 9).

Dans les lieux saints c'est la joie spirituelle que le peuple russe cherchait. Il la trouvait le plus souvent grâce aux starec ; une telle entrevue pouvait changer toute la vie d'un homme et elle l'a fait souvent.

A. Bolotov. — Les justes de l'Athos. (Ch. N. nº 12).

L'A. a été frappé par la simplicité évangélique des moines russes du Mont-Athos. On connaît, d'ailleurs, la sympathie de Ch. N. pour l'esprit athonite.

Comte P. Grabbe. — La profession publique d'hérésie. (C. Ž. nº 3).

L'article est dirigé contre l'enseignement théologique du P. Bulgakov et en signale le danger devant la passivité des autorités hiérarchiques compétentes (métropolite Euloge et patriarche œcuménique). (N'oublions pas que ces pages datent de 1933. Que penserait l'A. maintenant, après la réconciliation, peut-être un peu vague, du métropilite Antoine avec le métropolite Euloge ?) Une pareille incurie est un scandale et permet aux hétérodoxes d'identifier les théories bulgakoviennes avec l'Orthodoxie. La tendance la plus opposée à l'esprit authentique de celle-ci dans les écrits du P. Bulgakov serait sa mésestime de l'ascèse.

Métropolite Antoine. — En quoi se manifeste la force de l'Orthodoxie ? (C. Ž. nº 6).

Dans sa mansuétude et sa faiblesse extérieure au milieu des épreuves qui l'assaillent.

G. G. — Ceux qui sont fatigués et ceux qui ne le sont pas. (C. Ž. nº 6).

Opposition entre la résistance jusqu'au martyre du métropolite Benjamin de Pétrograd († 1922) et la faiblesse du métropolite Serge, remplaçant du *locum tenens* de Moscou.

Réponse à une question troublante. (Ch. N. nº 7).

Il s'agit de Y. M. C. A. (v. *Irénikon*, XI, 223). Le tort de cette association serait de limiter ses initiatives aux choses terrestres et de provoquer ainsi l'indifférentisme religieux et l'oubli des valeurs supraterrestres, humanisme faux qu'on oppose à l'humanisme des Pères. Ceux-ci ne cherchaient dans les choses visibles que ce qui était profitable à la vie de l'esprit.

N. Ezerskij. — L'Église et l'intelligenzia. (C. V. Z. E. nº 8).

Ces lignes déplorent, chez les intellectuels russes de l'émigration, la religion, trop souvent esthétique et extérieure, sans désir de servir l'Église. Y remédier en suscitant dans les âmes le désir de faire le bien, qui est la voie du salut.

J. Smolič. — Les assises préconciliaires de 1906. (P. nº 38).

Un aperçu intéressant sur le conflit entre les tendances démocratiques et les tendances hiérarchiques ; leur porte parole était alors l'actuel métropolite Antoine Chrapovickij.

M. Zyzykin. — La position canonique dans l'Église orthodoxe d'un évêque diocésain et d'un protohiérarque provincial-président. (V. Č. nº 46-47).

Réaction canonique assez intéressante devant les menées nationalistes ukrainiennes. L'A. rappelle que le refus du patriarche de Moscou à reconnaître l'autocéphalie orthodoxe polonaise provenait de son peu de confiance dans les sentiments du gouvernement polonais envers celle-ci, de son doute sur la vitalité à l'état d'indépendance canonique de l'Église de Pologne. Ces préoccupations étaient tout à fait légitimes et doivent toujours inspirer les tractations sur la concession d'une autocéphalie.

Nous parlons moins du corps de l'article. Relevons-y cependant avec satisfaction la distinction entre le pouvoir d'ordre et de juridiction : si le protohiérarque a une juridiction plus étendue, il est égal aux autres évêques dans le pouvoir d'ordre.

D. Melnikov. — La créature, l'idée de la divinisation dans la conscience orthodoxe. (V. Č. nº 16).

Le peuple russe a reçu le christianisme moins comme doctrine, que comme vie, comme voie de salut, et de salut universel cosmique. Cet assoiffement de salut, de transfiguration ainsi que la charité envers toute créature, laquelle découle d'un cœur entièrement purifié, sont les pivots psychologiques du christiansme russe et de toute sa culture.

A. Kartašev. — Le testament de saint Vladimir. (P. nº 36).

L'homme russe doit souvent méditer ce saint, père de sa nation. A. Kartašov médite la bienfaisance *sociale* du prince. « Nous sommes obligés, *mutatis mutandis*, de le suivre dans des formes nouvelles de l'activité chrétienne ». Le peuple russe ne peut, en effet, trahir la profondeur spirituelle de son génie.

J. Kirěevskij. — Russland und das Westen. (O. O. nº 13).

La Revue publie un extrait de la célèbre lettre de Kirěevskij a Chomjakov. Pour qui veut pénétrer l'essentiel de l'esprit russe l'étude de K., est primordiale. M. Gerženson l'écrivait déjà en 1910 et M. A. Koyré ne dirait pas le contraire de nos jours. Les œuvres de Kirěevskij sont, même en russe, une rareté bibliographique. Il faut donc vivement apprécier la publication de cet extrait où l'Orient orthodoxe apparait comme le dépositaire, grâce à la vérité religieuse, de la véritable connaissance harmonieuse et intégrale.

N. Arsenjev. — Visages de la vieille Moscou. (V. Č. nº 46-47).

L'A. évoque pieusement la mémoire de son grand-père et d'autres de ses parents, tout remplis de l'esprit orthodoxe liturgique et *bytovoj* (coutumier ?) Cet esprit pourrait se résumer, comme l'esprit de la prédication chrétienne primitive d'ailleurs, dans la foi à la sanctification et à la rédemption non seulement de l'âme mais du corps de l'homme.

De l'esprit de l'iconographie paléo-orthodoxe. (V. Č., nº 32-33).

Quelques caractéristiques : l'icone est épique et non lyrique, supraréaliste et non réaliste, métahistorique et non historique, liturgique et non esthétique ; elle s'adresse non au spectateur distrait, mais au fidèle qui *prie* devant elle.

Toutes tendances qui s'accordent parfaitement avec l'esprit de l'étude du P. Bulgakov sur l'icone (voir *Irénikon*, XI, 270 suiv.)

A. Panin. — V. M. Vasnezov penseur national russe. (V. Č. nº 37).

A propos du peintre religieux, à qui est due entre autre la décoration de la cathédrale de Vladimir de Kiev (voir les planches d'*Irénikon*, III, p. ex.).

L'A. s'exprime ainsi : « la mission de l'art russe consiste précisément à exprimer en image l'attitude russe envers le mystère, la vraie compréhension russe de celui-ci ».

D. MATIÈRES SE RAPPORTANT A L'UNION

G. Florovskij. — Le problématisme de la réunion chrétienne. (P. n° 37, supplément.).

Le P. Florovskij apporte une contribution remarquablement intéressante au problème unioniste ; *Put* n'en partage pas toutes les idées. L'intérêt de l'article nous semble résider dans deux idées : la première est celle qui proclame la primauté de l'unité de foi sur l'unité d'amour, parce que la foi seule peut engendrer le vrai amour spirituel au lieu de l'amour « psychique » et sentimental. Ce primat serait trop souvent oublié dans les milieux œcuméniques. La deuxième idée maîtresse de ces lignes est une conception expérimentale, vitale (l'union dans la vie est supérieure encore à l'union dans la foi), mystique de la foi (constatation qui corrobore ce que nous avons signalé déjà maintes fois).

Suivent les applications de ce principe. « La réunion n'est possible que si on expérimente la solution des questions non encore résolues et qu'on peine à cette tâche ; il ne s'agit donc pas de s'abstenir ou de se défiler ». Cette méthode est difficile, elle reconnaît le problématisme unioniste. Le tort de l'Église catholique serait d'ignorer ce problématisme et de choisir par conséquent des voies expéditives et simplistes. « On peut dire que l'erreur de Rome et de sa tactique unioniste n'est pas une exigence exagérée, mais bien plutôt une exigence insuffisante dans le domaine dogmatico-mystique ». L'auteur illustre cette affirmation par une critique du rite oriental catholique. « Il existe une fatale méprise : ou bien le rite reste rite seulement, alors ne se produit aucune « réunion », et le rite lui-même s'altère, se transforme ou bien dégénère en rubricisme ; il s'évapore et perd son sens. Ou bien il est accepté dans son réalisme hiératique, mais alors les limites de la conscience occidentale ou romaine sont inévitablement rompues. Dans l'un et l'autre cas, la réunion ne se fait pas. En fait, Rome ne possède pas du tout de « rite oriental ». Il ne s'agit en effet pas de « rite » mais de la réalité vivante d'un christianisme non-romain... Les partisans de la simple latinisation ont plus d'esprit de suite et de finesse. Leur point de vue est plus sain... Le schisme entre l'Occident et l'Orient ne gît pas dans le rite, pas dans la seule juridiction non plus, mais précisément dans la foi et dans l'expérience ».

Que penser de ces affirmations ? Il faut d'abord se réjouir de ce que l'activité catholique pour l'union avec l'Orient orthodoxe n'est plus

taxée ici comme elle l'est trop souvent ailleurs (voir plus bas) de leurre et de malhonnêteté. Les objections du P. Florovskij sont beaucoup plus sereines et très sincères. On peut les accepter avec l'intérêt qu'elles méritent puisqu'elles viennent d'un homme d'une grande culture religieuse. Laissons de côté quelques détails de fait qui sont inexacts, notamment la latinisation intégrale. Discutons-en seulement la valeur idéologique. *Théologiquement*, l'identification de l'expérience mystique même la plus authentique avec la vertu théologale de la foi ne peut être admise, sans doute. Le magistère catholique a toujours maintenu leur distinction et les grands mystiques se sont plu à l'illustrer dans leurs écrits. Pour ne parler que du rite, il y a une marge importante entre une conception qui le réduirait aux seules rubriques et celle qui en ferait une expérience dogmatique absolue. Il suffit de penser ici à la théorie du *mysterium* qui s'accorde avec le dogme catholique tout en transcendant le pur cérémonial. *Psychologiquement*, cependant, les assertions du P. Florovskij méritent beaucoup plus d'attention. Nous ne voudrions pas renchérir sur la subtilité de la psychologie religieuse orthodoxe, nous ne voudrions surtout pas réclamer un respect psychologique unilatéral pour les expériences religieuses, comme semblent trop le faire les philosophes religieux orthodoxes au détriment de l'effort pour comprendre l'esprit religieux de l'Occident latin ; mais on ne peut suffisamment rappeler combien le domaine de la psychologie religieuse est délicat parce qu'il intéresse la partie la plus profonde de l'homme. Les méprises y sont faciles et blessantes. L'histoire nous en donne d'ailleurs de nombreux exemples ; mais l'histoire nous montre aussi que les différences psychologiques légitimes et souhaitables existaient dans l'Église d'avant le schisme, tout en se conciliant avec l'unité ecclésiastique. Quant aux affirmations catégoriques sur l'Église romaine, on est si habitué de les rencontrer qu'elles n'étonnent plus.

N. Zernov. — S. Cyprien de Carthage et l'unité de l'Église oecuménique. (P. nº 39).

Ce serait Cyprien (que l'A. étudie principalement et avec esprit trop confiant, peut-être, dans les ouvrages de H. Koch) qui aurait renversé l'ancienne conception ecclésiastique, laquelle mettait à la base de l'Église la communauté des chrétiens et non la hiérarchie. Les conséquences de cette révolution seraient : l'individualisme, parce que la soumission à l'évêque légitime devient condition pour appartenir à l'Église ; la visibilité canonique de l'Église, en contradiction avec l'invisibilité des bons et des mauvais qui doit durer jusqu'à la fin des temps. « Actuellement, c'est précisément l'histoire de l'Église, révélation du Saint Esprit continuée dans la vie de l'humanité chrétienne, qui donne la réfutation pleine et exhaustive de la théorie logiquement conséquente de Cyprien ». Il nous semble que cette même histoire peut montrer que les principes

sous-jacents de l'ecclésiologie défendue par M. Zernov ne sont pas nouveaux dans la chrétienté d'Occident. Les tendances de l'article n'apporttent donc pas d'objections nouvelles à l'ecclésiologie catholique ; rien n'empêche cependant d'approfondir les problèmes qu'elles soulèvent.

Protoprêtre Teodorovič. — Gardez votre trésor — la foi ! (V. Č. nº 26-27, supplément).

Il s'agit évidemment de l'action catholique. Les accusations habituelles de manque de charité et d'intolérance dans la foi reviennent. Les catholiques devraient, dans leurs relations avec les orthodoxes, se contenter de l'essentiel de la foi chrétienne : la foi en Jésus-Christ. L'A. avancerait-il cette affirmation, s'il s'agissait de la position orthodoxe envers les confessions chrétiennes non-orthodoxes ?

Revues de Presse. — (V. Č. nº 11, 12, 27 etc.).

En Pologne surtout, entre catholicisme et Orthodoxie il ne peut s'agir d'union, mais tout au plus, de rapprochement. Invectives contre la moralité des convertis orthodoxes au catholicisme en Pologne. Mentions inexactes sur le monastère d'Amay, qui sont corrigées plus tard.

Des nombreuses revues de presse parlent des questions nationales (ukrainiennes principalement) dans l'Église orthodoxe de Pologne.

Archevêque Panteleimon. — En dehors de l'arche du salut. (V. Č. nº 26).

Dans le même esprit que nous avons essayé de définir plus haut, l'archevêque appelle le rit oriental monnaie fausse, et affirme que le « jésuitisme » est incompatible avec la charité chrétienne compatissante.

Protoprêtre A. Ponomarev. — Où est la vérité ? (Ch. N. nº 12).

« Nous autres Russes orthodoxes, nous n'oublions pas, Dieu merci, que notre rite, comme toute forme historique, s'est développé à travers notre histoire par la force des circonstances et se présente comme conclusion logique de tout le passé de notre patrie ». L'histoire russe possède une base spirituelle. « Nous autres chrétiens russes orthodoxes, nous sommes justement appelés à défendre cette base, cet esprit national en Extrême-Orient, de tout mélange, de toute attaque de quel côté qu'elle vienne ».

On devine déjà qu'il s'agit du rit oriental catholique et de l'éparchie catholique de Charbin.

Toutes ces invectives seraient vraies, si ce qu'elle suppose était vrai, si le catholicisme romain authentique était incompatible avec la culture russe. Peut-être l'est-elle chez tel ou tel autre catholique, car tout homme est nécessairement limité, mais faut-il rappeler que l'indignité possible d'un catholique ne diminue pas la dignité de sa foi ! Loin de nous cepen-

dant de trouver facile l'édification d'un catholicisme russe, authentiquement catholique et authentiquement russe à la fois.

Suivent dans l'article la série trop connue des rationalisme, juridisme, paganisme, etc. prise pour caractériser le catholicisme romain.

J. F. — Le rapt des âmes. (Ch. N. n° 2, 3, 4).

Avant de passer à la polémique sur des points déterminés de la doctrine catholique (elle se fait avec les vieux arguments de Chomjakov), l'A. se livre à l'indignation contre le rit oriental catholique qui serait une imitation (la fin justifie les moyens) malhonnête, un demi-moyen inacceptable aussi bien pour les catholiques que pour les orthodoxes ; pour ceux-ci l'uniatisme serait « ... une tentative antinaturelle de verser dans les formes de l'Orthodoxie le contenu du papisme ; tentative artificielle et donc peu viable ».

Le danger le plus sérieux de la propagande catholique semble être à l'A., l'autorité religieuse. Une autorité extérieure est dangereuse pour ceux qui « à cause de la faiblesse de leur foi ne *sentent* pas l'autorité invisible de Notre Seigneur Jésus-Christ, sa direction et sa présence invisibles ». Ce n'est pas nous qui soulignons le mot *sentir* L.A. ne nous paraît pas ennemi en théorie du rit oriental catholique par crainte de son efficacité, mais par une surestimation de l'expérience religieuse orthodoxe, et par provincialisme confessionnel aussi, peut être. L'article a suscité des réponses de la part des catholiques russes de Charbin.

Détails sur la vie d'une paroisse russe de l'émigration. (C. V. Z. E. n° 9).

L'A. de la notice mentionne la propagande du clergé catholique local qui manquerait de loyauté et de noblesse. L'affirmation que les services catholiq es de rite oriental se font de préférence dans une salle pour habituer les fidèles à un autel découvert, nous semble ridicule et infirme par là même l'intérêt qu'on pourrait prêter aux autres critiques.

Peut-on prier pour les chrétiens non orthodoxes ? (Ch. N. n° 7).

Un extrait d'une revue orthodoxe pieuse datant de 1901 et destiné à éclairer les orthodoxes sur les innovations canoniques permettant aux orthodoxes de prier publiquement pour les non-orthodoxes. On y relève un danger d'indifférentisme et on y approuve des prières publiques pour la conversion des non-orthodoxes vivants en réprouvant celles pour les défunts.

D. C. L

Bibliographie.

Augustinus Merk, S. J. — Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum. Rome, Institut biblique, 1933 ; in-16, 36 + (2 × 854) p. 181.

Si une nouvelle édition du Nouveau Testament doit augmenter le nombre de ses lecteurs, réjouissons-nous de l'initiative du R. P. Merk.

Les prolégomènes et la liste imposante de manuscrits qui suit donnent à l'ouvrage un aspect scientifique. Des principes qui ont dirigé l'établissement du texte, on reconnaîtra le bien-fondé. Le dernier mot y appartient à un sage éclectisme, celui qu'a préconisé récemment M. Vaganay (1). Sur ces premières pages, nous ne ferons qu'une remarque. P. 4, on lit : « *Nam qui examinat apparatum majoris alicujus editionis facile videbit, quam frequenter* codex Bezae *textum breviorem exhibeat, qui tamen ab omnibus editoribus tamquam erroneus dijudicatur* ». Cela est vrai à moitié. Le *codex Bezae* n'a cette brièveté que dans le texte des Évangiles ; mais dans le texte des Actes des Apôtres, il se rattrape et montre cette prolixité qui, au dire du R. P., est parfois signe d'authenticité (p. 5). Il fallait donc faire plus de cas de ce témoin en établissant le texte des Actes des Apôtres. Espérons que si l'A. affronte une deuxième édition, il s'inspirera du magnifique travail de Clarke (2). Nous comprenons fort bien que les variantes soient citées en nombre restreint. Mais un sondage rapide dans les Actes des Apôtres nous a fait regretter certaines absences. Par exemple, Actes I, 26, δώδεκα forme une variante curieuse : elle est omise. Dans, II, 37, pourquoi omettre τινες ἐξ αὐτῶν ? La variante du *codex Enatonensis* méritait d'être citée XIII, 29. Nous ferons la même remarque, en faveur du *codex Bezae*, XIV, 2.

Une fâcheuse erreur dans la mise en pages au début des Actes des Apôtres en rend la consultation assez malaisée. Pouvons-nous insinuer également que nous regrettons la netteté, l'élégance et le format pratique de certaines autres éditions du Nouveau Testament ? Ces remarques ne visent qu'à obtenir une seconde édition améliorée et d'aussi bon prix.

D. B. M.

P. Joseph Huby S. J. — Le discours de Jésus après la Cène, suivi d'une étude sur **la Connaissance de foi dans saint Jean.** 2e éd. Collection *Verbum Salutis*. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-8, 192 pp.

(1) *Initiation à la critique textuelle néo-testamentaire*. Paris, Bloud et Gay, p. 77.

(2) *The Acts of the Apostles*. Oxford, Clarendon Press, 1933. Cet ouvrage fera l'objet d'un compte-rendu dans un de nos prochains nnméros.

Une méditation sur *Jo.* XIII-XVII. L'A. a soin d'expliquer par l'histoire et par la grammaire les passages les plus difficiles.

D. M. S.

Heinz-Dietrich Wendland. — Die Briefe an die Korinther übersetzt und erklärt. (Das Neue Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 7). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932 ; in-8, IV-438 p., 5,60 RM.

Cette traduction fait partie d'une nouvelle édition de la Bible par une série de professeurs protestants d'exégèse. Après une courte introduction sur les Épîtres aux Corinthiens, l'auteur aborde immédiatement son commentaire. Il divise le texte apostolique en courts morceaux qui forment un tout et les fait suivre immédiatement de leur commentaire. Celui-ci est conservateur. Souvent il explique l'Apôtre par lui-même en citant d'autres endroits parallèles à celui qu'il étudie. Il se prononce pour l'indissolubilité du mariage et admet ce que nous appelons *privilegium paulinum*. La présentation typographique de cet ouvrage est excellente.

D. M. S.

Ioan Georgescu. — Apologetica religiei creştine catolic. Bucarest, Sainte-Union, 1932 ; in-8, 193 p. 40 lei.

Ce livre est un manuel destiné aux écoles secondaires. Il ne se distingue en rien des bons manuels catholiques de ce genre. Nous nous arrêterons seulement un peu à son Chapitre III, l'*Apologie du catholicisme*, qui a son importance pour le pays de l'auteur. On n'y fait pas de l'apologétique belliqueuse, basée sur la chronique scandaleuse. Félicitons tout d'abord l'A. de sa discrétion : le respect dû à l'honneur d'autrui est un commandement divin. Ici, comme d'ordinaire, l'exposé ne diffère pas de ce que l'on rencontre ailleurs. Mais il est bien regrettable que l'A. n'ait pas envisagé cette matière d'un autre point de vue que de la définition de saint Robert Bellarmin : « Par Église, nous entendons la société des hommes unis par la confession de la même foi et la participation aux mêmes sacrements et sont gouvernés par des pasteurs légitimes sous l'obédience du pape de Rome ». L'ecclésiologie contemporaine aurait pu lui fournir d'autres points de vue plus utiles parce que plus élevés et plus étendus, surtout pour juger des Orthodoxes. Car la définition bellarminienne est plutôt une description de l'organisme ecclésiastique qu'une définition de son essence. Elle a le grand inconvénient de rendre très difficile la compréhension des notes de l'Église définies par le symbole de Nicée-Constantinople. C'est ainsi que traitant de l'apostolicité, l'A. va jusque douter de la succession apostolique chez les Orthodoxes (p. 163). Et puis, l'A. se base sur la fameuse distinction entre le *corps* et l'*âme* de l'Église : appartiennent à l'âme de l'Église ceux qui possèdent la grâce sanctifiante, entre autres les chrétiens séparés qui de bonne foi ne saisissent pas qu'il

y a pour eux obligation de se faire catholiques. Eh quoi ? Et s'ils ont péché gravement en quelqu'autre matière, sont-ils pour cela tout-à-fait en dehors de l'Église ? Et les catholiques, s'ils sont pécheurs, cessent-ils d'appartenir à l'âme de l'Église ? On voit que cette distinction fâmeuse pose des problèmes bien difficiles. D'autre part, l'A. ne souffle mot du baptême et de ses deux effets, qui sont cependant *de fide* : le caractère ineffaçable et la grâce sanctifiante, amissible celle-ci. Une fois perdue celle-ci peut être récupérée par la pénitence ; les auteurs en parlent au long et au large. Du caractère ils ne disent rien ; c'est qu'il est difficile de le faire entrer dans la distinction rebattue. C'est quelque chose d'organique : *omnes qui in Christo baptizati estis Christum induistis*, et puis c'est une grâce mais une grâce inamissible. Il nous semble que si l'on voulait introduire cette notion dans le traité de l'Église ce serait tout profit. Quant à la vraie définition de l'Église nous renverrons l'auteur au livre du P. Mersch, *Le corps mystique*. Le R. P. Georgescu, grand admirateur de saint Augustin, en fera ses délices. D. M. S.

Prof. S. Troickij. — Christianskaja filosofia braka (La philosophie chrétienne du mariage). Paris, YMCA-Press ; in-12, 222 p.

« Je sais, dit saint Augustin, que la question du mariage est des plus difficiles et des plus embrouillées ». De nos jours les discussions continuent, même sur les points les plus importants comme la provenance, la forme primitive et le but principal du mariage. Les trois premiers chapitres du présent ouvrage : *Le réalisme et l'idéalisme de la doctrine du mariage. — L'idéalisme matrimonial et la science. — L'idéalisme matrimonial et l'intuition* sont consacrés à la solution de la dernière de ces questions. Dans le premier chapitre, qui est un aperçu historique, l'auteur constate que trois groupes d'écrivains sont surtout attachés à la théorie réaliste, celle qui affirme que la procréation et l'éducation de la progéniture sont le but principal du mariage. Ce sont la plupart des auteurs du monde classique, ceux du judaïsme et enfin les auteurs catholiques qui, à partir du moyen-âge au moins, sont d'accord sur la question. Quant aux écrivains de l'antiquité chrétienne, l'auteur remarque que les Occidentaux sont enclins à la thèse réaliste. Saint Augustin semble y tenir, pas toujours cependant. Les Orientaux, au contraire, ont un penchant prononcé vers la thèse idéaliste, qui dit que la fin du mariage est dans les conjoints eux-mêmes et non en dehors d'eux : cette fin, c'est la plénitude, *πλήρωμα*, qu'ils doivent atteindre l'un par l'autre. En plus du témoignage de plus d'un Père, l'auteur apporte à l'appui de cette théorie, des citations de la Bible, des références aux mythes et mystères grecs, à Platon etc...

« La contestation séculaire entre les partisans des deux théories doit être tranchée en faveur de la théorie idéaliste ». C'est ainsi que l'auteur commence le second chapitre de son ouvrage. La science et, en particulier,

la psychologie et les sciences biologiques nous donneraient des preuves suffisantes de l'autonomie de la vie sexuelle par rapport à la continuation de l'espèce. L'auteur cherche des arguments de sa thèse chez Solovjev, Weininger, Épicure, Clément d'Alexandrie, chez les Pères et enfin dans la littérature moderne. Puis il réfute la théorie de Schopenhauer sur l'amour, moyen de conservation et du progrès de l'espèce, et il conclut le second chapitre en disant que la vie sexuelle n'est pas subordonnée à la conservation de l'espèce et que, chez l'homme , le sexe a un but en soi.

Mais quel est ce but ? Et quels sont les rapports normaux entre la vie sexuelle et la procréation ? La science se tait et, dans le 3e chapitre, l'A. cherche la réponse dans l'*Intuition.* Il y a deux espèces d'intuition : l'intuition religieuse (révélation) et l'intuition d'art (inspiration poétique). C'est dans l'intuition religieuse chrétienne que l'auteur cherche la solution du problème. Une exégèse subtile lui permet de la trouver dans les premiers chapitres de la *Genèse*. L'homme total, homme métaphysique, est un être bisexué. La femme est créée comme complément (et non comme aide) de l'homme, incomplet sans elle. Le mariage est un moyen de rendre à l'homme son intégrité ; cette intégrité πλήρωμα, faite d'unité supra-individuelle selon l'image de la Trinité, est le but supérieur du mariage. L'union métaphysique de l'homme et de la femme est un mystère en tant que dépassant les catégories de notre raison. L'intuition poétique offre à l'auteur un grand choix de preuves pour confirmer sa doctrine.

Ayant rappelé l'analogie entre l'union de l'homme et de la femme et l'union du Christ avec son Église, analogie dont il tiendra comple plus d'une fois dans la suite, l'auteur passe à quelques questions corollaires. Se séparant sciemment de la sentence de saint Augustin et de celle des théologiens catholiques, il essaye de prouver que le *sacrement* de mariage a existé et existe encore, non seulement chez les juifs, mais même chez les payens.

Subjectivement, pour les conjoints, le mariage est la contemplation réciproque des perfections de l'image divine. Conséquemment à la doctrine sur le πλήρωμα, but du mariage, l'auteur condamne toute polygamie, même successive, qui est un signe évident de ce que la première union n'a pas atteint son but. L'Église, du reste, ne ferait que concéder les secondes noces.

Dans le chapitre suivant, l'auteur étudie une série de questions fort compliquées comme la possibilité et le fait des naissances sans péché, de l'inconscience de la vie sexuelle, du corps et de la connaissance de soi. Le chapitre V est consacré au mariage et à la vie sexuelle après la chute ; le chapitre VI à l'impureté du mode de procréation dans la tradition et la réalité, à la relation entre l'impureté spirituelle et l'impureté physique. Le chapitre VII est consacré à la bénédiction du mariage par l'Église, et une courte conclusion traite des questions actuelles d'éducation et de vie sociale.

Malgré la complexité des questions, l'ouvrage se lit avec facilité et

retiendra l'attention de plus d'un théologien. L'érudition de l'auteur est impressionnante, et peut être plus encore sa largeur de culture ; les Pères latins et grecs coudoient Weininger et Andreev. Toutefois, des réserves s'imposent à cause d'une hardiesse parfois fort grande en traitant ces questions délicates... D. P. O.

Francesco A. Ferrari. — La trilogia divina. Bologne, Zanichelli, 1928 ; in-12, 420 p. 25 l. it.

« Trilogie », et non « Trinité » : c'est une étude sur les personnes divines dans l'*elevazione precristiana del pensiero e della vita* que l'A. nous présente. Celui-ci est connu pour ses travaux de philosophie religieuse ; il appartient à cette école qui recherche les fondements de la religion chrétienne dans le développement de la conscience humaine à tous ses degrés. Il y a dans cet ouvrage une somme considérable d'érudition, mise au service d'une imagination brillante et d'une plume facile. Tout ce qu'on peut dire sur les vestiges de la Trinité dans le monde ancien est exposé harmonieusement. Le phénoménisme religieux humain aboutit, d'après l'A.. à deux points culminants : l'un dans le *Nirvana* hindou, et dans l'absorption des individus, l'autre dans la Trinité et la permanence des personnalités créées (au sens philosophique). Les 18 pages consacrées à la bibliographie, qui emprunte à toutes les confessions, sont ingénieusement divisées — Trinité, Esprit (vision grecque du monde, Pythagore, Héraclite, Empédocle, Platon, Juifs et N. T.) Père et Verbe — et rendront, de ce chef, autant de services que le livre lui-même. D. O. R.

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica. Fasc. IV. **Joannes Quasten. — Expositio antiquae Liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta,** 32 p. Fasc. V, **Petrus Browe, S. J. — Textus antiqui de festo Corporis Christi**, 56 p. Munster-en-W, Aschendorff, 1934 ; in-16, 0,85 et 1,10 RM.

Cette collection est destinée aux étudiants et elle rendra de grands services aux maîtres. Elle veut mettre à leur disposition des textes jusqu'ici moins facilement accessibles. Le fasc. IV nous donne une bonne édition d'un texte classique en histoire liturgique. Elle est basée sur le texte publié par Migne. Cependant l'A. a admis un nombre considérable de conjectures de liturgistes qui ont étudié ce document (sans malheureusement indiquer leur auteur), mais dans ce cas il donne le texte de Migne en note. L'annotation comprend aussi les références scripturaires, des notes explicatives des termes liturgiques, des références aux textes conciliaires et patristiques et à des ouvrages capables d'illustrer le texte. Avec sa courte introduction sur l'auteur de l'*Expositio*, cette petite publication se présente comme un excellent instrument de travail pour qui voudrait s'initier à la science liturgique. — Le fasc. V nous donne un extrait

de vie de la bienheureuse Julienne, écrite par un contemporain et les documents officiels concernant la célébration de la fête du S. Sacrement : décrets des évêques, des conciles, des papes, des chapitres d'ordres religieux, des Églises qui l'ont adoptée. Toute cette littérature devrait être comparée aux écrits d'un chanoine de Liége, Algerus, qui un siècle seulement avant la bienheureuse Julienne avait encore une intelligence si vive de l'ancienne conception de l'Eucharistie. Ses écrits mériteraient eux aussi une place dans cette collection.

D. B. B.

Mélanges Bidez. — (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles, t. II, 1934). Bruxelles, Secrétariat de l'Institut, 2 vol. in-8, 1066 p.

Le tome II de l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* de l'Université de Bruxelles se présente sous des dehors imposants : deux volumes in-8, de plus de 500 pages chacun. Cette exceptionnelle magnificence — qui comporte le double de la livraison prévue annuellement — est due à l'hommage que les membres de l'Institut ont voulu rendre à l'actuel président de l'Académie royale de Belgique, M. Joseph Bidez, qui, après quarante années d'enseignement à l'Université de Gand dont il abandonnait la chaire, accepta de commencer un cycle de cours réguliers au nouvel Institut de Bruxelles. Le grand helléniste s'est vu, à cette occasion, l'objet de vives manifestations de sympathie de la part du monde savant belge et étranger. Ce fut au point que les mille pages des *Mélanges Bidez* ne suffirent pas : le tome IX de la revue *Byzantion* (1934) dont la moitié seulement a paru au moment où nous écrivons ces lignes, est dédiée encore à *Josepho Bidez, philologorum duci clarissimo, de litteris graecis optime merito,* à qui les *tirones atque veterani numero byzantinorum militantes, hoc volumen grato animo d. d.* — Cette dédicace supplémentaire fut faite pour permettre aux savants grecs, qui s'étaient tous malencontreusement dérobés lors des *Mélanges,* de combler une lacune regrettable, et dont ils avaient été eux-mêmes les premiers surpris.

La part prépondérante réservée aux études byzantines tant par l'Institut de Bruxelles que par le tome présent de son Annuaire, nous invite à en faire un compte-rendu un peu détaillé. Détaillé est peut-être trop dire ; il y aurait en tout 68 études à mentionner, dont une vingtaine touchent l'histoire byzantine. En ne retenant que ces dernières, nous serons déjà forcés de nous réduire à une énumération. La Revue *Byzantion* (1933, fasc. 11, p. 784-788), en avait esquissé jadis une présentation avant qu'elles ne parussent. On pourra y recourir pour la nomenclature que nous donnons ci-après.

Il est utile de dire ici quelque chose de la fondation de l'*Institut de philologie et d'histoire orientales* de Bruxelles, encore très récent en date, mais qui promet beaucoup pour l'avenir. Dans le but de contribuer à l'élargis-

sement du cadre des études historiques, le conseil d'Administration de l'Université libre de Bruxelle créa le 29 novembre 1930 un Institut dont l'objet serait l'enseignement de l'histoire et des langues des peuples de l'Asie antérieure et de l'Égypte, jusques et y compris l'époque byzantine. Il comporterait un séminaire de byzantinologie, un séminaire d'études slaves, et un séminaire d'égyptologie et d'assyriologie, — se réservant d'ouvrir plus tard d'autres départements relatifs à tous les pays de l'Asie antérieure et de l'Égypte. Le président en était M. Robert Werner, et le vice-président — l'animateur de toute l'institution —, le distingué byzantiniste belge, M. Henri Grégoire, qui résumait ainsi, dans un discours inaugural, le programme à accomplir dans notre Occident : leur tendance générale à notre époque « porte les érudits et le grand public, le grand public lettré plus encore peut-être que les érudits, à compléter les programmes traditionnels de notre enseignement et de notre éducation en y intégrant l'histoire des peuples de l'Orient. Chose curieuse, la lacune des dits programmes est surtout sensible, en ce qui concerne le plus proche des Orients: l'Est, le Sud-Est européen, l'Orient chrétien, l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte médiévale, le Caucase arménien et géorgien ». Aujourd'hui, chacun est bien persuadé que même « un médiéviste occidental ne peut négliger ce qu'on appelait jadis la *question byzantine*. Des périodes tout entières, comme celle des croisades, réclament trop évidemment l'effort commun des spécialistes des deux domaines. Notre Institut fut donc créé pour étudier, en première ligne, l'Orient chrétien, l'Orient byzantin « (Annuaire de l'Institut, t. I, p. 7). On se rappelle les efforts déployés jadis par M. Henri Grégoire pour la fondation de la revue *Byzantion*, et on sait avec quel succès l'entreprise a été menée. Aujourd'hui, les deux institutions marchent de pair, suivant un plan et un programme plus qu'apparentés.

En plus de cela, un bureau de documentation des études byzantines et slaves a été ouvert — en un immeuble aménagé à cette fin — près de la Bibliothèque royale de Belgique. Le but en était de constituer, par un dépouillement systématique de revues arrivant au bureau en très grand nombre, un catalogue analytique permettant au chercheur « de trouver aisément tous les travaux susceptibles d'offrir quelque intérêt pour lui ; peut-être pourrait-on publier plus tard une bibliographie périodique des études byzantino-slaves ». Enfin l'édition est préparée d'un *Corpus bruxellense*, dont le premier tome, *Byzance et les Arabes*, de V. V. Vasiliev, traduit en français et mis à jour, est en instance de parution.

Pour en revenir aux *Mélanges Bidez*, que nous analysons, voici quelles y sont les études relatives en quelque manière à la byzantinologie :

N. Adontz, philologue arménien, anciennement professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, attaché actuellement au nouvel Institut de Bruxelles (auquel, avec quelques uns de ses compatriotes, il a apporté un précieux concours), *Les légendes de Maurice et de Constantin V*, p. 1-12 (Constantin V nous est montré d'après des sources arméniennes et latines, comme un héros épique tueur de dragons et de lions) —

R. M. Dawbins, professeur à l'Université d'Oxford, *Turco-christian songs from Asia Minor*, p. 185-205 (au sujet de poèmes turcs écrits par les derniers Grecs de Cappadoce).— A. Delattre, professeur à l'Université de Liége, et C. H. Josserand, *Contribution à l'étude de la démonologie byzantine*, p. 207-232 ; — R. P. Hippolyte Delehaye, bollandiste, *Un groupe de récits « utiles à l'âme »*, p. 255-266, (les anciens pénitents sans vêtements, récits et textes) ; F. Dölger, professeur à l'Université de Munich, *Die Abfassungszeit des Gedichtes des Meliteniotes auf die Enthaltsamkeit*, p. 315-330, (l'A. identifie le fameux Melitoniotes, auteur du Poème *Εἰς τὴν Σωφροσύνην*) ; — W. Ensslin, professeur à l'Université de Graz, *Der konstantinische Patriziat und seine Bedeutung im 4. Jahrhundert*, p. 361-376 ; — A. Eck, professeur à l'Université de Bruxelles, *En relisant le Porphyrogénète*, p. 343-349, (petite contribution à l'histoire de la Russie) ; — N. Festa, Professeur à l'Université de Rome, *A proposito di criteri per stabilire l'autenticità degli scritti compresi nel Corpus Lucianum*, p. 377-395. (Le Charon du pseudo-Lucien est une œuvre d'Aréthas de Césarée) ; — R. Goossens, *Les nâgas et le Basilic dans le monde gréco-romain*, p. 415-449 (les traditions antiques et byzantines relatives au Basilic viennent des légende hindoues) ; — H. Grégoire, professeur à l'Université de Bruxelles, *Héros épiques méconnus* (Sharkân-Charzanis des *Mille et une nuits* est iranien ; lui et son frère Roumzân furent généraux de Chosroès, p. 451-463) ; — P. Henry, S. J., Un « hapax legomenon » de Plotin, p. 475-485 (*ἀϋλότης*) ; — H. Janné, *Impulsore Chresto*, p. 531-553 (sur le texte de Suétone) ; — S. G. Mercati, professeur à l'Université de Rome ; *Intorno a una citazione omerica nel martirio di S. Patrizio, vescovo di Prusa*, p. 613-618, et *Massimo Margunio è l'autore degli inni anacreontici attribuiti à San Massimo Confessore*, p. 619-625 ; — R. P. P. Péétérs, bollandiste, *A propos de la version arménienne de l'historien Socrate*, p. 647-675 ; — F. Vercauteren, *Notes sur les ruines des villes de la Gaule au temps de l'empereur Julien*, d'après quelques auteurs contemporains des invasions germaniques, p. 955-963 ; — H. Pirenne, professeur à l'Université de Bruxelles, *La fin du commerce des Syriens en Orient*, p. 677-687 ; — V. Tourneur, conservateur en chef de la bibliothèque royale de Bruxelles, l'*Hexapolis arménienne aux VIIe et VIIIe siècles*, p. 947-952 (étude de sigillographie byzantine) ; — L. Siadbéi, *Sur les plus anciennes sources de l'histoire des Roumains* ; — N. H. Baynes, professeur à l'Université de Londres *Eusebius and the Christiaen Empire*, p. 13-18.

Il nous plaît aussi de signaler à part l'étude de M. H. C. Puech, de l'École des Hautes-études de Paris, intitulée *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, qui est une utile contribution philosophique et historique relativement aux origines du néoplatonisme.

Quant aux travaux de philologie classique, force nous est bien de les éliminer ici ; nous n'en finirions pas. Ils sont d'une valeur non moins grande, en égard surtout à la qualité des collaborateurs. Une publication

comme les *Mélanges Bidez* montre qu'en alliant un peu la vie à la science, et en groupant les sympathies pour célébrer un savant, on stimule étonnamment les cherheurs, et on arrive sans grande peine à des collaborations magnifiques. D. O. R.

Ioan Georgescu. — Istoria bisericii creştine universale, cu deosebită privire la trecul bisericii româneşti unite cu Roma. 3e Ed. Blaj, Tipogr. du Séminaire, 1931 ; in-8, 214 p. 50 lei.

Petite histoire ecclésiastique à l'usage des écoles secondaires. On admirera la richesse de la matière et l'habileté de l'exposé. Rien de « scolaire » dans ce livre. Écrit avec vivacité, il réussira à intéresser les étudiants, spécialement à l'Église roumaine unie dont l'histoire est intercalée dans les cadres généraux du volume sans pourtant les briser. Il faut louer aussi la précision dans l'exposé des faits.

On apprendra avec satisfaction dans ce livre que les Roumains unis, surtout la hiérarchie, se sont toujours, montrés de dignes fils de l'Église catholique et de leur peuple. Pendant longtemps, ils ont été ses animateurs tant au point de vue culturel que spirituel. C'est ainsi que chaque hiérarque a mis son point d'honneur à enrichir de riches dotations son Église et sa nation. Une chose cependant suscitera des regrets : le manque presque total d'institutions monastiques. Mais ce point trouvera lui aussi une solution : la vitalité de l'Église roumaine unie en est un gage.

D. M. S.

G. G. Lapeyre. — L'ancienne Église de Carthage. Études et documents avec une lettre préface de l'archevêque de Carthage. Paris, Beauchesne, 1932 ; 2 vol. in-16, X-244 et X-200 p.

L'histoire de Carthage, de sa grandeur et décadence, n'est pas intéressante pour nous à cause des titres de gloire qu'elle possède dans sa lutte pour l'unité de l'Église, mais de ces récits se dégage un « climat », ce charme des groupements chrétiens du IV et Ve siècles qui doivent être pour nous des exemples. En effet dans nos controverses modernes, ne pourrions-nous pas prendre exemple sur ces paroles d'un saint Augustin contre l'arianisme : « Pardonne-moi s'il m'est échappé des paroles trop libres... ta lettre n'a pu me pousser à rendre l'injure pour injure... laissons de côté toute injure et sans perdre notre temps donnons plutôt tous nos soins à la question dont il s'agit ».

L'auteur a le grand mérite de poursuivre les recherches laborieuses, commencés par l'inoubliable P. Delattre et de contribuer à la renaissance d'une chrétienté florissante dans la terre d'Afrique

Rev. P. Janin. — The Separated Eastern Churches. London, Sands, 1933 ; in-16, 243 p. 5 sh.

La traduction de l'ouvrage du R. P. Janin a été faite sur l'édition française de 1925. L'auteur y a ajouté une courte préface sur les principaux documents pontificaux ayant trait à l'union. *Les Églises séparées* du R. P. Janin sont une étude trop répandue pour qu'il soit nécessaire d'en faire l'éloge. Après un chapitre sur les Églises orthodoxes en général, l'auteur étudie successivement les Églises grecque, melkite, russe, serbe, bulgare, roumaine, géorgienne, arménienne, syrienne, nestorienne, copte et éthiopienne. Une riche documentation est présentée dans un exposé très clair.

Dom TH. BELPAIRE.

Hans Koch — Auf Athos, dem heiligen Berge. Posen, Verlag des evangelischen Pressverbandes für Oesterreich, 1933 ; 40 p.

Compte-rendu très sympathique et vivant d'un voyage d'études de deux mois à l'Athos. L'auteur, théologien protestant, spécialisé dans les questions religieuses d'Orient nous montre pourquoi il s'est laissé prendre au charme de ce pays unique dans son genre : le régime monastique très original, l'incomparable beauté du culte de l'Église orthodoxe, la douceur du caractère si humain des moines, tout concorde pour rendre le voyage profitable. A la fin de ces pages trop courtes une note triste : la politique grecque étrangle le recrutement slave au bénéfice de l'élément hellène.

Dr Jacob Radu. — Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari, 1777-1927. (Histoire du diocèse roumain-uni d'Oradea-Mare). Oradea, Ateneul, 1932 ; in-8, 244 pp., illustré. 50 lei.

Pour commémorer le 150e anniversaire de ce siège épiscopal de l'Église unie en Roumanie, le P. Jacques Radu a été chargé d'écrire l'histoire du diocèse.

Les sources utilisées ont été les archives d'État à Vienne et à Buda-pest, celles du siège primatial de Hongrie (Strigonia), de la Propagande et du Vatican. L'A. n'a pas pu cependant les consulter personnellement, et il a utilisé des travaux antérieurs. Par contre les archives de son diocèse ont été patiemment dépouillées, feuille par feuille. Il a consulté également ARDELJANU, *Istoria diecezei a Oradei-Mari*, Blaj, 1888, et une histoire de l'union de 1700 par BUNYITAY VINCZE, Buda-Pest, 1892.

Le livre commence par les antécédents de l'union de Bihor (1748), puis il suit le cours historique en traitant de chaque évêque. L'A. fait également une courte histoire du chapitre cathédral, des finances et des fondations diocésaines.

Le diocèse d'Oradea a toujours été un des plus actifs de l'Église unie en Transylvanie. C'est de là que fut envoyé en 1818, le premier pasteur pour les unis émigrés en Roumanie (p. 100).

L'A. a donné là une bonne contribution à l'histoire ecclésiastique.

D. M. S.

S. J. Crawford. — Anglo Saxon Influence on Western Christendom (600-800). Oxford, University Press, 1933 ; in-16, 109 p. 5 sh.

Œuvre posthume d'un professeur d'histoire de l'Université d'Oxford, ces trois conférences faites à l'Université de Londres ont pour but de faire envisager les événements de l'histoire religieuse d'Angleterre entre la mission de saint Augustin et l'invasion des Danois du point de vue romain et non anglais comme la plupart des auteurs l'ont fait jusqu'ici en Angleterre. Avec la substitution des usages romains aux usages celtiques, s'introduit la suprématie de Rome, suprématie très atténuée pourtant, car « l'Église Anglo-saxonne de la fin du septième et du huitième siècle était une Église nationale, romaine par son organisation, sa discipline, son orthodoxie, quoique représentant un idéal dérivé en partie de l'Église celtique, en partie de l'Église orientale mais, par dessus tout, imprégné du tempérament du peuple anglais » (p. 34). Ce sont les enfants de cette Église, avec Willibrord, Boniface et la pléïade de leurs compagnons et de leurs successeurs, qui ont conquis les populations encore barbares de la Germanie et de la Gaule, tandis que d'autres, en Angleterre, recueillaient et conservaient la culture grecque et romaine dans les écoles monacales. De sorte que, conclut l'auteur, « l'union des Carolingiens et des papes, sur laquelle est basée la suprématie de l'Église catholique, est due aux Anglo-saxons » (p. 35). L'auteur ajoute que dès lors l'Église anglo-saxonne a marqué son indépendance vis-à-vis de cette suprématie. Il y a là un problème du plus haut intérêt, mais il faudrait distinguer entre la suprématie spirituelle qui n'est pas contestée et l'influence politique résultant de l'union avec l'Empire d'Occident, contre laquelle l'État et l'Église anglo-saxonne se mettent en garde à juste titre. Alors on distinguerait mieux encore le point de vue romain du point de vue anglo-saxon dans ce simple exposé qui résume a merveille une époque décisive de l'histoire religieuse anglo-saxonne.

Dom Th. Belpaire.

Wilhelm Kosch. — Das katholische Deutschland. Fasc. 13-18. Augsbourg, Haas et Grabner, 1933-1934 ; in-4. 3,60 RM. par fasc.

On est heureux de trouver parmi les biographies de cette série celle de l'auteur même de l'ouvrage et de lire dans cette courte notice les traits caractéristiques dont témoigne son patient labeur : le soucis de recueillir le plus de détails précis possibles et d'en faire bénéficier la cause catholique de son pays. Puisse-t-il mener ce travail jusqu'au terme après en avoir achevé déjà la première moitié. Ces fascicules contiennent les noms depuis John jusqu'à Lutzenberger. Beaucoup n'ont eu qu'une notoriété locale ; le mérite est de les avoir néanmoins tirés de l'oubli pour les générations futures. D'autres ne sont allemands que par la langue comme le bourgmestre de Vienne, K. Lueger, ou même seulement parce qu'ils se sont fixés en Allemagne, comme Orlando di Lasso, originaire de nos contrées. Ces notices se distinguent comme les précédentes par l'heureux choix

des détails biographiques (modeste origine du cardinal Kopp) et la bibliographie très complète des livres et articles publiés sur la personne en question. D. Th. B.

F. Stepun. — Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern, Gotthelf-Verlag, 1934 ; in-8, p. 104, RM. 4.

Savant, conférencier, poète, l'auteur a mis son talent au service de sa patrie en montrant, dans de nombreuses conférences, que le manque d'esprit chrétien a rendu toute réaction contre le léninisme impossible en Russie. Le retour seul au vrai christianisme peut sauver la Russie. Cet opuscule, fruit de nombreuses conférences, portera la bonne parole à un plus grand nombre de lecteurs qu'il n'a eu d'auditeurs.

Life in Soviet Russia. Pamphlet, n° 5 : **The socialised mind as seen in a Soviet Collective Farm** et n° 6 : **Training for de Godless ministry.**

Ces tracts réunissent ce que les journeaux soviétiques ou les documents officiels contiennent sur ces sujets et les présentent de façon compréhensible à un public plus large.

A. P. Papanastassiou. — Vers l'union balkanique. Bulletin du « Centre Européen de la dotation Carnegie » n°s 1-2-3 de 1934. Publications de la *Conciliation Internationale*. Paris, 1934 ; in-8, X-286 p.

L'homme d'État grec expose les progrès d'une idée qui lui est chère, l'union balkanique. L'A. voudrait voir les Roumains, les Slaves du Sud, les Bulgares, les Albanais, les Grecs et les Turcs convaincus de la nécessité de se réunir en un grand tout, sans perdre leurs bases culturelles propres. Déjà, les conférences balkaniques (Athènes 1930, Istanbul et Ankara 1931, Bucarest 1932, Salonique 1933) ont ouvert la voie, en examinant une foule de questions préliminaires. Toujours est-il que le problème des minorités bulgares en Macédoine n'en est pas plus près de sa solution.

Un résultat tangible fut cependant la signature à Athènes du pacte balkanique du 9 février 1934, auquel adhérèrent la Grèce, la Roumanie, la Yougoslavie et la République Ottomane.

L'ouvrage de M. Papanastassiou est d'un intérêt très actuel.

D. M. S.

Wiktor Piotrowicz. — Unja czy demonstracja ? Vilno, 1931, 78 p. **Nowe formy Unji w Polsce.** Slonim, 1932, 112 p. — **J. I. Lubenski. — Droga na wschod Rzymu,** Varsovie, 1932, 130 p.

Les deux présentes brochures sont un signe nouveau de ce que, depuis 1923, c'est-à-dire depuis l'arrivée de l'émigration russe en Europe, la question des modalités des rapports entre catholiques et orthodoxes ne

se pose nulle part avec plus d'acuité qu'en Pologne. Et si, au début, malgré le mouvement d'idées de rapprochement, les Polonais d'« action catholique » ont été quelque peu lents de prendre le vent nouveau, aujourd'hui toute une littérature serre cette question de près. Il serait exagéré de dire qu'elle soit toujours traitée d'une façon irénique, mais l'excuse en est, peut-être, qu'il est plus facile d'envisager ces problèmes du haut des discussions académiques que d'en transporter les conclusions dans le domaine pratique ; et, en Pologne, la bataille autour des valeurs qui ne sont pas toujours d'ordre spirituel a obligé les uns et les autres de prendre position d'une façon si absolue que chacun ne pense qu'à insister sur son droit ; et cela n'est pas le bon moyen de s'entendre. Espérons du moins que du choc des idées jaillira la lumière. Ces petites brochures contribueront à le faire.

Si les deux premières s'attachent davantage aux questions qui sont immédiatement actuelles, la troisième est plutôt historique et raconte la naissance de l'Église uniate pour en tirer des considérations sur la politique du Vatican.

K. Berkanowna. — Co Robic ? Posnan, 1933, 107 p.

Mademoiselle Berkonowna est une des dirigeantes de l'action catholique féminine de Pologne. L'expérience qu'elle a depuis des années de congrès internationaux et des nécessités nationales lui a permis de condenser en un nouveau volume des conseils et des principes pour mettre en pratique cette activité. L'ouvrage est suivi d'une liste où l'on trouvera les revues et journaux catholiques des principaux pays catholiques et même a-catholiques.

B. J. Kidd, DD. — The Counter-Reformation (1550-1600). London, S. P. C. K., 1933 ; in-8, 272 p. 8/6 sh.

La « Reformation », au milieu du XVIe s., avait pénétré et pris racine dans presque tous les pays cisalpins. Seules la Hollande et la France résistaient encore. Aussi, de partout, les fidèles réclamaient que l'Église se ressaisît et reprît le terrain perdu. Et peu à peu, la réaction naît, s'organise et triomphe. Il lui fallait d'abord réformer les mœurs ecclésiastiques, qui laissaient beaucoup à désirer ; on vit ensuite naître les ordres religieux de toutes sortes ; enfin le terrain fut consolidé par le *concilium... de emendanda ecclesia*, le concile de Trente. Et c'est ainsi que la moitié de l'Europe fut regagnée à l'Église catholique et le protestantisme remis à sa place ; on vit qu'il représentait deux sectes, celle des réformés et celle des protestants, non unies entre elles et non unies à l'Église de Rome.

Dans cette trame générale l'auteur insiste particulièrement sur le concile de Trente et sur la question des sacrements (Luther, Zwingle et Calvin). A ce propos il estime que certaines pratiques dévotionnelles qui ne choquent pas outre mesure au sud de l'Italie ou dans les campagnes polo-

naises, paraissaient contraires à la vérité catholique, à la vérité chrétienne, aux habitants des pays du Nord, aux Anglo-saxons. Et comme on semblait exiger au même titre une soumission à la foi catholique et à ses manifestations dévotionnelles, il s'en était suivi une réaction ; celle-ci rencontrant à son tour des opposants, elle a passé toutes les bornes, d'où la séparation avec Rome. La conclusion de cette partie : le protestantisme a joué son rôle dans l'histoire de l'Église ; avec un peu de paradoxe, on dira qu'il a rendu service en obligeant à la revision des valeurs ; il peut encore rendre ce service aujourd'hui, mais il est temps aussi qu'à son tour le protestantisme revoie ses positions et résolve loyalement la question de ses relations avec les autres Églises et particulièrement avec l'Église catholique.

La valeur de ce livre est grande : l'auteur est un dignitaire, et non un des moindres, de l'Église anglicane ; ancien membre des conversations de Malines, il écrit sur un ton qui ne blesse jamais personne, tout en disant parfois de nécessaires vérités aux uns et aux autres ; l'ouvrage est publié au nom de la *English Church Union*, ce qui le rend presque officiel ; quant au fonds, toutes ces circonstances lui garantissent un rayonnement incomparable et feront voir un point de vue très proche de celui d'un catholique romain dans un milieu où il serait difficile à un autre de pénétrer. Enfin l'éditeur, la *Société pour la propagation des connaissances chrétiennes* assure à cet ouvrage une diffusion que nous souhaitons égale aux ambitions de l'auteur.

P. Williams and Charles Harris. — Northern Catholicism. Studies in the Oxford Centenary and Parallel Movements, Londres, S. P. C K., 1933 ; in-8, XVI-456 p., 7 sh. 6.

Dans ce volume, sont réunies dix sept études ayant toutes un rapport avec le mouvement d'Oxford. Les collaborateurs sont, en majeure partie, des ecclésiastiques anglicans. L'un est allemand, F. Heiler, et un autre est hollandais, van Kleef. « Nous croyons », lisons-nous dans l'introduction, « en prenant les choses globalement, que ces contributions se trouveront être le produit d'un esprit commun, l'esprit de ceux qui croient que la tâche prédestinée du renouveau catholique dans l'Église d'Angleterre et des renouveaux similaires dans d'autres corps ecclésiastiques, n'est pas de construire une reproduction pâle et sans énergie des deux grands types de catholicisme, le latin et l'oriental, mais plutôt une troisième représentation classique de la foi unique, redevable de différentes manières aux deux autres types classiques, mais cependant avec son identité caractéristique et, dans des limites convenables, sa conscience propre ». Ce catholicisme du nord tranche donc sur les autres au lieu de s'incorporer à eux.

Dom Th. Belpaire.

Paula Schaefer. — Die katholische Wiedergeburt der englischen Kirche. Munich, Reinhardt, 1933 ; in-8, 166 p. 4,50 RM.

Après une histoire religieuse succincte de l'Angleterre, l'auteur étudie le mouvement d'Oxford depuis 1930. Elle distingue le tractarianisme, le puseysme et, parallèlement, le développement du ritualisme. Continuant son investigation, elle étudie quelques-unes des questions soulevées au sein de l'anglicanisme à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Le développement du mouvement est continu, il n'y a pas en lui, avec Gore et le *Lux mundi*, de nouvelle orientation. Peut être l'auteur, qui parle très souvent de Gore, considère-t-il son orientation comme le mouvement authentique. Comme synthèse du mouvement, cette monographie est excellente. Dom TH. BELPAIRE.

Rev. G. Ashton Oldham. — Lambeth through American Eyes. Milwaukee, Morehouse, 1931 ; in-8, 48 p.

Réunit les impressions de quelques évêques anglicans américains sur la conférence de Lambeth et la manière dont ils y ont été reçus. Ils ont été très satisfaits de ces assises, à la suite desquelles l'auteur suggère de donner un autre nom à la communion anglicane, ce dernier ayant une saveur trop insulaire et donc trop particulariste. D. Th. B.

S. C. Carpenter D. D. — The Anglican Tradition. A discussion of Eucharistic Doctrine. Londres et Oxford, Mowbray, 1928 ; in-4, VIII-128 p. 1 sh. 6.

L'A. se propose la tâche de démontrer par la tradition la croyance eucharistique anglicane. La validité des ordres anglicans est supposée.

Pour lui, la grande tradition de l'Église d'Angleterre est « une version réformée et anglaise de la tradition catholique » (p. 1). Il insiste sur le côté catholique, mais réformé et anglican. Cette tradition est «catholique», parce qu'elle emprunte des valeurs catholiques : « Bible, *credo*, sacrements et ministres » (p. 5). Le *Prayer-Book* de 1927, suite de celui de 1662, possède les quatre éléments, quoiqu'en disent les protestants. Les jours de saint Barthélemy, les non-jureurs, l'opposition au mouvement d'Oxford le prouvent pour le passé. L'état actuel souligne la même tradition (ch. II). C'est le mouvement anglo-catholique, dont le dernier *palladium* est la réservation et le droit à la dévotion eucharistique.

Dans le ch. III, l'A. développe sa thèse : «Au cœur de la vie de l'Église. se trouve la sainte communion » (p. 49). La question du sacrifice eucharistique est entièrement laissée de côté ; l'A. n'en parle qu'à un endroit. Le point culminant théologique est le *comment* de la présence réelle. Or, pour l'A., ce que le *Prayer-Book* et les XXXIX *articles* ont rejeté, c'est la doctrine romaine de la transsubstantiation, que l'A. rejette aussi. « Théorie médiévale » que celle-là (p. 56), résultat de spéculations philosophiques dont l'intérêt a complètement disparu avec cette philosophie elle-même. Théorie qui, de plus, se prête aisément à des interprétations par trop matérialistes.

L'A. spécifie ainsi la vraie position anglicane : 1° « Dans le sacrement pris comme entité, il y a une présence réelle du Christ, quelle que soit la connexion précise entre cette présence et les éléments » (p. 67). 2° « La foi vivante est essentielle à la réception de la sainte communion » (p. 70). L'A. mêle ici l'utilité spirituelle du sacrement et sa réalité.

Quoique l'A. ait déclaré que le *comment* de la présence eucharistique n'intéressait plus personne aujourd'hui, il s'aventure lui-même dans des théories explicatives, au ch. IV. Mais il a soin de noter que l'Église anglicane n'en enseigne aucune ; excepté que la transsubstantiation est inadmissible. Plusieurs systèmes sont énumérés : le receptionisme : « la présence spéciale du Corps et du Sang de Notre-Seigneur dans les croyants qui communient » (p. 74) ; pour le virtualisme, « les éléments, une fois consacrés, ont la vertu (efficience) du Corps et du Sang du Christ » (p. 81). Cela amène l'A. à parler de la présence réelle comme telle : il n'y a pas de solution. « Beaucoup croient qu'une doctrine sur la présence réelle est inévitable et nécessaire. Mais d'autres n'en sont pas là » (p. 94).

Le ch. V parle de la *Réalité spirituelle*. « La doctrine de la présence réelle n'est point une théorie philosophique sur le mode de cette présence. Elle n'affirme que la réalité de la partie intérieure, de la chose signifiée, et sa connexion inséparable avec la partie extérieure, le signe » (p. 97).

Le thème du ch. VI est que « la croyance en la présence réelle a emprunté des voies multiples dans l'Église d'Angleterre » (p. 110). Les arguments sont tirés du *Prayer-Book*, de l'histoire et du catéchisme anglican.

Malgré ses multiples citations, il nous semble que l'A. n'est pas parvenu à prouver sa thèse générale de la croyance en une présence réelle dans l'Église d'Angleterre. Les termes que l'on a choisis de tout temps sont vagues et ambigus. Les mêmes arguments pourraient servir à étayer une thèse exactement contradictoire. Certes, on admet une présence ; mais à force d'insister sur son côté spirituel, on finit par rendre bien confus le côté *réel*.

D. M. S.

Rev. Lewis Sasse II. — New Faith in an Old World. Milwaukee, Morehouse, 1931 ; in-16, XIV-91 p.

L'A., protestant positif, veut faciliter le retour au Christ de ceux qui se sont séparés de Lui. Il examine d'une façon vivante les diverses difficultés qu'un homme moderne éprouve de pratiquer sa religion.

D. M. S.

F. L. Bos. — Johann Piscator. Kampen, Kok, 1932 ; in-8, 260 p.

Nous sommes en Allemagne, dans le monde protestant, au XVIe siècle. Jean Fischer (Piscator), né à Strasbourg en 1546, de parents réformés, fait des études et devient *Mag. theol.* à l'Université de Tubingue. C'est l'époque des discussions passionnées entre théologiens, partisans de Luther,

Calvin et Zwingle, discussions contre Rome et discussions entre chefs de partis. Piscator prend largement sa part dans ces combats : disciple militant de Luther, puis fervent de Calvin, puis à nouveau luthérien, il cherche à se créer une religion, qui réponde à toutes ses exigences, il ne pourra jouir d'une conviction religieuse stable qu'après l'avoir enfantée dans la douleur. — Cette partie du livre est bien émouvante : elle montre ce que Goethe a dit dans un vers célèbre : « Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder ». Dans cette ardeur de posséder non seulement un superficiel vernis de connaissances religieuses, mais une conception personnelle, claire et profonde des choses religieuses, Jean Piscator peut être donné comme exemple à plus d'un de nous.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans toutes les phases de la vie et dans les contours de la théologie de son héros, mais il est cependant des considérations utiles que nous pouvons faire à son propos.

Dans les pages touchant la question des sacrements (150-187), on découvre la nécessité pour les protestants, dès le détachement du siège infaillible de Rome, de substituer à cette autorité un autre principe, gardien de l'unité. Cette unité semble reposer tantôt sur le consentement spirituel de tous les membres de la communauté protestante, tantôt elle réside dans l'interprétation « véridique » d'un chef, tantôt dans le concile de tous les pasteurs, guidés par l'Esprit de Dieu. Aussi voyons-nous plusieurs fois des collèges ecclésiastiques protestants convoquer Piscator, lui reprocher des hérésies, le condamner et le suspendre. Ces attitudes paraissent singulières dans une religion dont la base spirituelle est la libre adhésion aux vérités chrétiennes. Elles ne paraissent pas assez expliquées par l'auteur.

Le principal effort des protestants, et de Piscator, se portait contre le sacrement de l'autel, contre les formes extérieures dont use le culte et surtout contre le fonds de la doctrine, le mode de la présence réelle, la transsubstantiation.

Les discussions autour de cette question montrent le chemin que les protestants ont fait depuis lors dans la voie de l'évanouissement des dogmes. Mais plusieurs points montrent aussi, combien, avec un peu de largeur d'esprit, on aurait pu empêcher des plaies de se créer, des débats de s'envenimer et des décisions irrémédiables de se prendre. — De cette partie du livre nous devons conclure qu'il est toujours fâcheux, quand on a à faire avec des non catholiques, de présenter des vérités contingentes comme des vérités révélées, de montrer la religion sous l'aspect le moins attrayant, celui qui est fait des déficiences humaines. Il faudrait toujours avoir présent à l'esprit ce *motto* : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Ugo Janni. — Teosofia. (Piccola biblioteca di scienze moderne, (nº 394). Turin, Fratelli Bocca, 1932 ; in-12, 432 p. 25 l.

Cet ouvrage, écrit par un pasteur de Sanremo dans un but d'édification

et de renaissance religieuse, est simplement une somme protestante du christianisme, une vue générale sur le mystère chrétien. Il y est parlé des principaux problèmes de la morale et de la Révélation. Un chapitre est consacré au panchristianisme et à la situation actuelle des Églises dans une perspective de réunion. Rien de bien nouveau n'est dit ici. Les souhaits sur la réunion sont iréniques et bienveillants, et la diversité des trois branches dans l'Église devrait n'être point un empêchement à l'unité. D. O. R.

Dietrich von Hildebrand. — Liturgie und Persönlichkeit. Salzbourg, Anton Pustet, 1933 ; in-8, 197 p. 3,50 RM.

Ce livre n'est ni un traité de liturgie, ni même un ouvrage de théologie liturgique, mais une analyse de la manière dont la liturgie collabore à la formation de la personnalité humaine. Laissant délibérément de coté les autres thèmes, l'A. approfondit celui-ci, qui est par lui-même du plus haut intérêt. Parmi les traits essentiels de la liturgie, ensemble de la prière officielle, l'A. traite de l'esprit de communauté propre à la liturgie, de son esprit de respect, de la réponse qu'elle donne au bien une fois reconnu comme tel, de son esprit d'attention, de discernement de la hiérarchie des valeurs, de la continuité et de la vie organique, et finalement de son esprit « classique » qui envisage les valeurs dans leur être objectif.

On aimera ce livre, si profond, si instructif, encore que la langue de l'A. ne soit pas toujours des plus faciles. D. M. S.

Paul Doncoeur. — Retours en chrétienté, la naissance, le mariage, la mort. (La vie chrétienne). Paris, Grasset, 1933 ; in-16, XVI-205 p. 15 fr. fr.

Si le regard se reporte en arrière, c'est pour assurer un joyeux essor en avant. S'il interroge, c'est pour inventer... Au creux de l'apostasie des masses, jaillit toute fraîche une source de chrétienté juvénile qui cherche ses formes (p. VIII). C'est pourquoi l'auteur fouille le passé, coutumes, rituels et livres de raisons, pour montrer ce qui se faisait, ce qui se fait encore, et indiquer ainsi la voie dans laquelle on doit s'engager.

En dépit de peu de références, on sent une documentation abondante ; le style aisé rend la lecture agréable, et les chrétiens fervents éprouveront une grande joie à connaître les belles traditions chrétiennes qui faisaient la noblesse d'un monde de chrétienté.

Au sujet de la note 2, p. 39, (Nom de religion), on pourrait ajouter bien des choses. L'auteur y fait un exposé bref mais érudit, il nous semble cependant être expéditif dans une question aussi complexe. Par exemple, le parallélisme baptême-profession religieuse, qu'on ne peut certainement pas approuver entièrement du point de vue théologique, mais qui possède une tradition assez imposante. D. E. L.

F. Heiler. — Evangelisch-katholisches Brevier. Sonderheft der Hochkirche. Munich, Reinhardt, 1932 ; in-24, 96 p.

Ce livre contient un plan de Bréviaire à l'usage des protestants évangéliques de la *Hochkirche.* Dans la préface (qui se trouve à l'avant-dernière page) l'auteur souligne très à propos la valeur liturgique du Bréviaire : prière objective de l'Église, prière du Christ, et non point dévotion privée, individuelle et subjective. Par ce retour au principe catholique de la prière, l'auteur pourra conduire ses nombreux adeptes à une spiritualité plus vraie, plus belle aussi et plus virile ; il prépare ainsi les voies à un rapprochement entre les chrétiens.

Harold Hôffding. — Le concept d'analogie. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Vrin, 1931 ; in-16, 156 p.

Le Professeur Harold Höffding de Copenhague est depuis longtemps connu et apprécié par tous pour ses qualités d'esprit, son goût de l'observation précise et l'analyse exacte, pour le don de rendre avec justesse les données empiriques.

Le présent livre, tout en faisant un tout à part, est un complément, voire une continuation de l'ouvrage *La Relativité philosophique*, qui étudie le « concept de totalité » et le « concept de relation ». Dans le « concept d'analogie », l'auteur poursuit donc l'étude, déjà amorcée dans *La pensée humaine* qu'il publiait il y a 25 ans, de quelques uns des concepts fondamentaux et caractéristiques de la connaissance humaine.

L'analogie est une sorte particulière de similitude, basée sur une identité de rapports. Le rôle que l'analogie joue dans le connaissant, surtout quand il s'agit d'objet concret, est très grande : procès préliminaire à la connaissance par identité, elle peut être aussi le dernier lien entre objets ou séries d'objets de connaissance.

La tâche du présent traité est de chercher l'importance spécifique de l'analogie dans le domaine de la connaissance. Le premier chapitre traite des analogies involontaires qui se rencontrent chez les primitifs et les enfants, comme au sommet de l'esprit, chez l'homme de génie. Le sujet n'y distingue pas entre l'analogie et l'identité. Voir par exemple, p. 16, les phénomènes d'identification entre l'image et la chose représentée : la loi de participation, ou, p. 36-37, l'analogie dans l'œuvre d'art. Pour la conscience primitive, l'image se présente avec une force magnifique qui fait du possesseur de l'image le maître de l'objet. Dans l'art, l'image est empreinte d'une valeur qui est née dans l'âme de l'artiste et qui renaît par son œuvre dans l'âme du spectateur. Dans les deux cas, c'est une analogie qui agit de façon involontaire et qui n'est découverte comme analogie que par la réflexion critique. Cette réflexion a appris à distinguer l'analogie de l'identité et à voir dans l'identité l'axiome présupposé à toute transition de pensée posant un principe et une démonstration.

Dans le chapitre second sur l'analogie et la logique, l'auteur étudie le

côté logique et gnoséologique du concept d'analogie, la loi de synthèse, la tâche de la théorie de la connaissance en face des degrés d'identité et de différence, perçues en séries d'identités et de différences absolues, les relations de différences et les jugements, etc....

Le chapitre troisième trace des analogies entre les fonctions (élémentaires et supérieures) de la connaissance et de la volonté, c'est-à-dire entre les séries d'actes des puissances cognoscitives. Les domaines de la connaissance, ou des sciences auxquelles répondent différents groupes de catégories, sont liées entre elles par des analogies que l'auteur étudie dans le quatrième chapitre, intitulé : « Analogie entre les domaines de la connaissance ». Les chapitres III et IV supposent, plus peut-être que le reste du livre, une psychologie spéculative sensiblement différente de la psychologie scolastique, mais ils restent fort intéressants. C'est dans ces deux chapitres qu'on pourra souvent constater que l'analogie n'est pas seulement un « processus préliminaire », mais aussi, « le dernier lien entre différents objets ».

Le chapitre cinq traite de la « symbolique poétique et religieuse ». « La poésie nous donne l'individuel et l'intuitif immédiat que, dans l'ordre des concepts ou des lois, aucune science ne peut épuiser. » Cette définition est suivie d'une analyse subtile des effets, causés et concomittants de l'état poétique. Quant à la religion, elle se distinguerait surtout de la poésie par le fait que les expériences fondamentales sont plus profondes et plus énergiques et qu'elles intéressent davantage la volonté que l'imagination. Notons bien, pour éviter tout malentendu, que l'auteur, de par son but même, se pose ici à un point de vue d'analyse de l'expérience religieuse et ne touche par conséquent que le côté subjectif de la religion, domaine de la psychologie expérimentale. Là seulement où l'auteur touche incidemment au transsubjectif. il révèle ses opinions nettement non catholiques.

D. P. O.

C. Lattey, S. J. — God. Papers read at the Summer school of catholic studies, held at Cambridge, 1930. Londres, Sheed et Ward, 1931 ; in-8, 249 p.

Ce livre est le reportage des conférences de la *Summer-School* de Cambridge de l'année 1930. Le P. Lattey, qui prend soin de livrer chaque année à un public plus étendu que l'*Aula* de Cambridge les cours qui s'y donnent en ces circonstances, fait remarquer dans sa préface que « c'est une caractéristique étonnante de beaucoup d'écrivains modernes de ne point vouloir suivre jusqu'au bout les plus simples conséquences de leurs propres idées ». L'esprit de l'*anti-God campaign* des temps actuels, dit l'A., a sa racine dans un manque de réflexion sérieuse — remarque humiliante, assurément pour un être doué de raison. Or, il ne faut point chercher ailleurs l'explication de la foi qui se perd. Si, comme le dit Maritain, « c'est par l'Esprit que tout commence, si c'est au fond de l'âme de quel-

ques hommes, dans la vie de ce *νοῦς* qui, comme dit Aristote, n'est rien du tout, quant au volume et quant à la masse, que tous les événements de l'histoire moderne se sont formés » *(Trois réformateurs*, p. 18), il faut appliquer cela sans doute à la perte de Dieu. Disons plutôt qu'elle a été la cause de tous les autres maux. Vérité, hélas ! difficile à rendre claire aux penseurs d'aujourd'hui.

Ce n'est pas ici l'endroit d'analyser chacune de ces dix conférences, faites par autant de personnalités différentes et estimées. Un simple coup d'œil sur les titres relèvera déjà le riche contenu de ces pages, qui traitent de Dieu dans sa transcendance, dans son immanence, dans sa connaissance et dans son amour. Il y a ici de quoi apprendre, et de quoi sérieusement réfléchir. D. Th. S.

Walter Betzendörfer. — Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters. Gotha, L. Klotz, 1931 ; in-8, 260 p.

Cet ouvrage est une contribution à l'étude de la pensée médiévale relativement au problème de la foi et de la science. Le point de départ de la spéculation médiévale est l'autorité ; les peuples en sont encore à l'âge scolaire : *discipulum audire convenit*. On fait crédit au passé, l'autorité est la grande puissance spirituelle, et les penseurs ont assez fait lorsqu'ils ont systématisé le matériel offert par la tradition, et lorsqu'ils lui ont donné un fond de logique. Aussi bien, religion et philosophie se confondent. L'A. donne comme type de cette tendance d'esprit Jean Scot Érigène. Signalons que depuis la parution de son ouvrage, une étude à peu près définitive est venue clarifier les problèmes autour de ces personnages : D. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Université de Louvain, 1933).

L'A. entreprend de nous montrer le procès, le dynamisme historique dans l'évolution de la foi et du savoir au moyen-âge : identifiés au début, ces deux éléments peu à peu se séparent, pour s'allier harmonieusement dans le thomisme, et se combattre dans d'autres courants. Nous n'oserions dire que la progression de cette partie soit pleinement satisfaisante pour le lecteur. Par contre, les grands hommes médiévaux, saint Anselme, Abélard, les maîtres de Chartres, les averroïstes et Occam, sont bien campés. D. Th. S.

Joachim Konrad. — Religion und Kunst. Tubingue, Mohr, 1929 ; in-8, 148 p.

Depuis des siècles, l'humanité, et particulièrement l'humanité occidentale, assiste au combat entre la science et la foi. L'histoire est témoin de deux grands courants d'idées qui s'opposent. On peut même dire que cette antinomie a fourni la base à toute la vie de l'esprit. Ce combat n'est point une méchante querelle de parties, non, il a imprégné à la philosophie une gravité incomparable, à l'apologétique chrétienne il a donné une viri-

lité permanente, il a empêché son établissement paresseux sur des positions acquises ; bref, dans ce combat, réside la source toujours jaillissante d'eau vivifiante.

Mais parmi les disciplines de la science qu'on oppose le plus dangereusement à la foi, se trouve l'art. L'art est dangereux parce qu'il est presque « divin », parce que dans son amour de l'ordonnance, de la mesure et du rythme il enchante l'esprit, parce qu'à le pratiquer on s'en contente et qu'on risque toujours de le substituer à la foi. Il est dangereux au point que certaines écoles prônent la théorie de l'art pour l'art, oubliant qu'il n'y a qu'un seul but dans la vie, tout comme il n'y a qu'une seule cause première : Dieu.

C'est pour toutes ces raisons là que l'A. s'attache à étudier les rapports entre la religion et l'art. Il l'examine sous toutes ses faces et arrive à la conclusion (p. 145) que la religion étant la vérité absolue, elle doit favoriser toutes les valeurs, tout ce qui fait de l'homme un être véritablement cultivé ; car plus l'homme est véritablement et profondément cultivé, plus il se rend apte à contempler les grandeurs de Dieu.

Valentino Papesso. — Inno dell'Atharva-Veda (Testi e documenti per la storia delle religioni ; vol. 5). Bologne, Zanichelli, 1933 ; in-12, XVI-207 p.

Giuseppe Furlani. — Il Poema della creazione. (même collection vol. 6). Bologne, Zanichelli, 1934 ; in-12, 128 p.

Voilà bientôt quinze ans que, sous la direction de M. R. Pettazzoni, la librairie Zanichelli de Bologne a entrepris la publication d'une collection consacrée à l'histoire des religions. Y ont paru différentes études sur les religions de l'Inde, de la Grèce antique, des peuples slaves (voir *Irénikon*, 1933, p. 85-86), et assyro-babyloniens, tous ouvrages remarqués du monde savant. Pour compléter ces études d'histoire, une autre collection de textes et de documents est venue s'adjoindre, depuis 1929, dans laquelle ont paru entre autres les hymnes du Rig-Vesa, dûs au soin et à la critique de M. Papesso (deux volumes). Le 5e volume de la série, consacré aux hymnes de l'Atharva-Veda, contient un choix copieux de prières et imprécations de l'ancienne religion védiste relativement aux différents besoins de la vie : famille, prospérité, sortilèges, maladies, etc. Ces versions en langue italienne accompagnées de notes explicatives et critiques, et encadrées d'introductions, constituent un élément plus précieux encore que les études synthétiques.

Le 6e ouvrage signalé ici, appartenant à cette même dernière collection, comprend, en sept tableaux, un antique poème babylonien sur la création (*Enūma Elīš*) de facture purement mythologique. D. O. R.

Kirchenmusikalisches Jahrbuch, XXV, XXVI, XXVII Jahrgang, 1930-1932. Ratisbonne, Pustet ; in-8, p. 150, 154 et 170. 6 RM. le vol.

Après dix neuf ans d'interruption, cet annuaire reprend le cours de sa publication. Comme autrefois, il groupe un nombre imposant de compétences et est à même d'aborder les problèmes les plus délicats de musicologie. Les volumes que nous présentons contiennent toute une série d'études très intéressantes et détaillées sur l'histoire, le style, le rythme musicaux et sur les musiciens. Retenons, au vol. XXV (1930) l'étude de WELLEZ, *Ein griechisches Evangelium der Wiener Nationalbibliothek mit ekphonetischen Lesezeichen*. L'auteur croit que les signes employés au cours du texte, ne sont pas des sténogrammes indiquant des mélismes, mais des signes de rhétorique facilitant la lecture. C'est l'opinion généralement admise, et que confirmera l'autorité de l'illustre auteur. A. GASTOUÉ, *Uber die 8 Töne, die authentischen und die plagalen*. Il les fait remonter au IIIe siècle.

Au vol. XXVII (1932), signalons l'étude du P. Chrysostome GROSSMANN, *Fürstabt Martin Gerbert als Musikhistoriker*, où il réhabilite la méthode critique du grand abbé en utilisant la correspondance de ce grand pionnier de l'histoire de la musique. Dom M. SCHWARZ.

Théodore Gérold. — La musique au Moyen-Age. (Les classiques français du Moyen-Age, sous la direction de Mario Roques). Paris, Champion, 1932 ; in-12. XII-444 p.

La réputation de M. Gérold comme historien de la musique médiévale n'est plus à faire, depuis son admirable exposé *Les Pères de l'Église et la musique*. Le présent ouvrage nous fait revivre la musique du moyen-âge, grâce aux nombreux exemples qui illustrent son exposé. Mais pour relier son sujet au passé dont il est sorti, l'A. commence son travail par un exposé de la musique occidentale depuis les débuts de l'ère chrétienne, c'est-à-dire du chant ecclésiastique. En cette matière, il se réfère aux données des spécialistes en la matière, spécialement à P. Wagner. Un chapitre est également consacré à la musique byzantine : c'est un bon résumé de l'état de la question. En étudiant les proses et les tropes, l'A. entre dans la musique médiévale proprement dite ; celle-ci se caractérise par la lente transformation du chant grégorien, dans sa théorie et sa pratique,en une forme d'art nouvelle l'*ars nova* et la polyphonie. Sont étudiés également le développement de la musique profane et de la musique d'église, tant en latin qu'en langue vulgaire. Enfin un dernier chapitre nous parle des instruments de musique du moyen-âge. Le tout est suivi d'excellentes tables.

Ce travail rendra de très grands services aux érudits, aux musiciens et aux amateurs de littérature en les aidant à se retrouver dans un fouilli presque inextricable. Nous ne regrettons qu'une chose : c'est que l'auteur n'ait pas élargi un peu son enquête et ne l'ait pas fait porter également sur d'autres territoires que la France. Car le titre exacte de son livre serait

plutôt la musique française au moyen-âge. Il est vrai que cette limitation lui était imposée par la collection dont son livre fait partie.

Dom M. Schwarz.

P. J. D. Petresco. — Les idiomèles et le canon de l'office de Noël (d'après des manuscrits grecs des XI, XII, XIII et XIV[e] siècles). Préface de M. A. Gastoué. (Études de paléographie musicale byzantine). Paris, Geuthner, 1932 ; in-4, VIII-70 p. + XXX p. de fac similés de ms. musicaux, + 123 p. de transcription.

Nous sommes heureux de présenter au public cette étude d'un oriental sur la musique byzantine, et d'un oriental particulièrement compétent : prêtre orthodoxe depuis de longues années qui connaît toutes les ressources de la musique ecclésiastique de son Église pour l'avoir longuement pratiquée *con amore*. Sous la direction d'un maître tel que A. Gastoué, il a approfondi ses connaissances scientifiques et muri son talent musical. C'est le résultat de ses travaux qui nous sont ici présentés et le parrainage de M. Gastoué en recommande la valeur.

Avec une telle préparation, l'A. n'a pas craint d'aborder la question si délicate de la reconstitution de l'ancienne musique byzantine.

Son étude est précédée d'une longue introduction qui contient une bonne bibliographie du sujet, et expose l'état de la question en musicologie byzantine. L'A. ne se contente pas de reproduire les avis de ses devanciers ; en bien des points, il prend nettement parti. A propos des anciennes tonalités byzantines, il tient, comme M. Gastoué, pour leur diatonisme exclusif quoique beaucoup de musicologues affirment que les trois gammes de la psaltique actuelle ont toujours été en usage dans le bassin de la Méditerranée, et non pas seulement chez les instrumentistes. Il parle ensuite des tonalités, dans la tradition manuscrite et de leurs formules caractéristiques qui, d'ailleurs, se retrouvent chez les latins du haut moyen-âge. Malheureusement l'explication que M. Auda donne des changements de nom des modes musicaux ne vaut pas pour la musique byzantine. Il étudie encore les *martyries* qui se rencontrent depuis le XIII[e] s., les points diacritiques qui en auraient tenu lieu aux siècles précédents et les *phtorai*, signes de modulation. Dans l'étude de la semeiographie, le P. Petresco suit les meilleurs auteurs. Il est bon d'ajouter que beaucoup d'explications ne sont que des hypothèses. Il divise la notation en trois genres : la paléobyzantine, la notation hagiopolite et la notation koukouzélienne. On peut critiquer cette nomenclature : la première dénomination est basée sur un critère chronologique, la seconde sur un manuscrit, (le ms. hagiopolite de Paris), la troisième sur un auteur. Quant au rythme, l'A. plaide en faveur d'un rythme libre à l'encontre d'un *chronos* rigide.

Arrive ensuite la partie la plus importante de son travail. Après une description liturgique et littéraire du canon de Noël, l'A. établit les bases de sa publication : six ms. du XI[e] au XIV[e] sèclè, dont trois de Grotta-

Ferrata. En quoi ces textes justifient-ils ses préférences ? L'auteur ne nous le dit pas et c'est dommage.

Après une reproduction en *fac similé* de manuscrits, vient leur transcription en notation musicale moderne. Il suit le procédé de D. Gaïser : il transcrit intégralement les six textes en les mettant en regard l'un de l'autre sur six lignes parallèles. Malheureusement si, p. 34, l'A. nous donne la règle qu'il a suivie dans ses transcriptions, il oublie de nous en montrer l'application, de sorte qu'il nous prive du moyen de contrôler efficacement son travail. De plus nous croyons que les travaux préliminaires sont encore beaucoup trop élémentaires pour rendre un travail de ce genre concluant. Cela soit dit sans déprécier la valeur de cette tentative très méritoire et très utile comme jalon de route. Ajoutons que l'édition est magnifique et digne en tout point de la renommée de la maison qui l'a entreprise.

Dom M. SCHWARZ.

Ulrich Leupold. — Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik. Cassel, Barenreiter Verlag, 1933 ; in-8, 163 p. + 5 p. de musique + 2 tableaux.

L'A. étudie ici, basé sur une documentation de premier ordre, une période peu connue de l'histoire de la musique religieuse protestante, celle de 1750 à 1850. Elle marque l'abandon par les protestants allemands, des usages et des chants liturgiques, legs de l'ancienne Église, conservés avec plus ou moins de fidélité et l'adoption d'innovations révolutionnaires qui bousculent tout. Ce n'est que l'intervention du roi de Prusse qui rétablit un peu de stabilité. Ce fut la musique religieuse russe, que le roi avait appris à connaître au cours des guerres napoléoniennes, qui servit de modèle. Quantité de mélodies slaves passèrent ainsi dans l'usage évangélique après simple substitution d'un texte allemand à l'original : certain manus crits ont même encore des indications en russe. Avec leur musique, les chantres russes furent engagés par le roi qui créa ainsi un nouveau style protestant. Comme résultat final, l'A. constate l'existence d'une masse énorme de productions sans grande valeur artistique. D. M. S.

Par la bonne grâce de Son Excellence le docteur G. Bell, bishop of Chichester, nous ont été envoyées les séries des publications des comités du mouvement de Stockholm (*Life and Work*) et de Lausanne (*Faith and Order*). Nous tenons à lui exprimer ici notre sincère reconnaissance ainsi qu'à la générosité des secrétaires des deux mouvements.

Mouvement de Stokholm :

1. *Niederschrift der Sitzungen des Fortsetzungsausschusses* 20-23 *Juli* 1927, *Winchester, England,* 39 p.

2. *Idem* 2-5 *September* 1928 *und des Executivkomitees* 1-5 *September* 1928, *Prag, Tschechoslowakei,* 96 p.

3. *Idem 5-9 September* 1929, *Eisenach, Deutschland*, 80 p.

4. *Conseil œcuménique du Christianisme pratique* (*Stockholm*). *Compte-rendu de la session du* 1-5 *Septembre* 1930, *Chexbres* (*Vevey*), *Suisse*, 96 p.

5. *Minutes of the meeting of the executive commitee of the Universal Christian Council for Life and Work* (*Stockholm*). *August* 22-29, 1931, *Cambridge, England*, 19 p.

6. *Idem, August* 11-13 1932, *Geneva*, 21 p.

7. *Idem, September* 9-12, 1933, *Novi-Sad, Yugoslavia*, 43 p.

8. *Idem, August* 24-30 1934 *Fanø*. 76 p.

Mouvement de Lausanne.

No. 43 *Twenty Paragraphs about the World conference on Faith and Order. Published by the Continution Commitee ;* Cheyney Court, Winchester, England, and 111, Fifth Avenue, New York City, U. S. A. August 1933, 14 p.

No. 55 *Conférence mondiale sur la foi et la constitution. Déclarations de la..., Lausanne, Suisse*, 3-21 *Août* 1927. Publié par le secrétariat. P. O. Box 226. Boston, Mass.. E. U. Janvier 1928, 26 p.

No. 64 *Report on the responses from the churches to the Lausanne reports, presented to the Continuation Commitee at Mürren, Switzerland, August* 1930, Published etc... 20 p.

No. 65 *Records of the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order, High Leigh, Hoddesdon, England, August* 18-21, 1931. Published by etc... 28 p.

No. 66 *Report of the Theological Committee* 19*th August* 1931. *The Theology of grace. Printed for the Secretariat.* P. O. 226, Boston, Mass., U. S. A. Reprinted, August 1932, 31 p.

No. 70 *World Conference on Faith and Order. The Lausanne Movement : its past, present and future.* Published by... November, 1933 ; 15 p.

No. 71 *idem, The* 1934 *meeting of the Continuation Committee held at Hertenstein, Switzerland, September* 3-4. Published by... 42 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS.

III. CHRONIQUES

IV. REVUE DES REVUES

V. COMPTES-RENDUS

ANONYMES

Imprimatur.
Namurci, 15 decemb. 1934.
A. Collard, vic. gén.

Cum permissu superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XI

Nº 6. 1934 Novembre-Décem

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ